BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

# Der historische Christus und das neue Christenthum.

---

Ein Gespräch.

Herausgegeben
von
Dr. C. L. Michelet.

Darmstadt.
Druck und Verlag von Carl Wilhelm Leske.

1847.

# Die Epiphanie

der ewigen

# Persönlichkeit des Geistes.

---

## Eine philosophische Trilogie.

Herausgegeben

von

Dr. C. L. Michelet.

---

## Zweites Gespräch.

### Der historische Christus und das neue Christenthum.

Darmstadt.

Druck und Verlag von Carl Wilhelm Leske.

1847.

# Zueignung.

Berlin, den 25. September 1846.

1.

Der Freunde Kreis hat enger sich verbunden;
Denn immer ernster mahnt die Gegenwart,
Daß die einmal im Geiste sich gefunden,
Wo geist'gen Streites Schlachtruf ihrer harrt,
Nach Außen hin den kühnen Reigen runden,
Daß wie Ein Mann sie stehen, felsenhart,
Und, wie beim Schmettern froher Kriegs-Drommeten,
Den Feinden ritterlich das Haupt zertreten.

2.

Was ist der Kampf, der uns zunächst bedroht?
Erobert hat die Freiheit der Gedanken
Der Held, vor dem der Glaubensfesseln Noth
Und hergebrachte Wort-Satzungen sanken.
Und jetzt soll bei der Freiheit Morgenroth
Der Geist gebannt sein in die alten Schranken?
Hier gilt's, des Wissens Rüstzeug anzuthun,
Und bis Verfinstrer stürzen, nicht zu ruhn.

3.

Die Blätter, die ich, Leser, Dir hier reiche,
Sie sollen nicht des Glaubens Grabstein sein!
Es tritt in der Religion Bereiche
Ein neues Liebe-Leben siegreich ein,
Daß der Symbole Zwang auf immer weiche
In Menschenthums thatkräftigem Verein;
Denn im Erkennen wollen wir sie finden,
Und im Erkennen muthig überwinden.

4.

Was der Gedanken Ursprung, forsche nicht.
Nur Allen kann der Wahrheit Wurf gelingen.
Den Einzelnen trifft seiner Zeit Gericht.
Drum, wollten wir das hohe Ziel erringen,
Fiel jedes Freundes Beitrag ins Gewicht.
Was aber Falsches Dir das Buch mag bringen,
Rechn' es den Freunden nimmermehr zur Schuld;
Für mich nur fleh' ich Deines Urtheils Huld.

## Personen des Gesprächs.

Teleophanes.
Demogeron.
Noemon.
Anchinoos.
Skopas.
Deinologos.
Pauson.
Krystalloon.
Theologos.

**Teleophanes.** Indem ich damit beginne, meine Freunde, Euch meinen innigen Dank dafür abzustatten, daß Ihr Euch großentheils auf meine neuliche Ladung gestellt habt, auch die jüngst erworbenen Freunde herzlich begrüße, komme ich zugleich einem Wunsche entgegen, den ich in der Zwischenzeit vernommen habe: meine Ansichten nämlich der Gesellschaft im Zusammenhange vorzutragen, bevor die Discussion über dieselben eröffnet werde. Auf des Dialoges Süßigkeit zunächst verzichtend, tische ich Euch also vor der Hand als Wirth eine lange Rede auf, um sie Eurem kritischen Geschmacke Preis zu geben.

Den ganzen Sinn derselben kann ich nicht besser vorausschicken, als wenn ich Euch des Eusebios Aufforderung mittheile, die er, da ein höherer Beruf uns seiner persönlichen Gegenwart beraubt, brieflich an mich ergehen ließ: uns nämlich nunmehr „ein Epiphanias-Fest κατ᾽ ἐξοχὴν" feiern zu lassen. In der That, die Idee der ewigen Persönlichkeit des Geistes ist letzthin von mir nur ihrem Begriffe nach entwickelt worden, als der Gedanke der Persönlichkeit des Absoluten in der ewigen Menschwerdung. Was die Freunde mir gegenüber theils das Ansich der ideellen Totalität, theils den Urproceß der Trinität, oder auch die übergreifende Subjectivität nannten, das habe ich nicht, wie sie, als eine bloß vorgestellte Abstraction fassen zu dürfen geglaubt; ich habe es darstellen müssen als den ewigen Verwirklichungs-Proceß der absoluten Persönlichkeit im Menschengeschlechte. Dieser Proceß steht insofern allerdings noch auf dem Standpunkte des Substantialitäts-Verhältnisses, als damit die Persönlichkeit des Absoluten noch nicht für das einzelne Selbst-

bewußtsein des Menschen braucht aufgetaucht zu sein, d. h. noch nicht als sich wissendes wirkliches Subject erkannt ist. Freilich im vorgeschichtlichen Urzustande der Menschheit, später in einigen Orientalischen Sehern und Griechischen Weisen kommt, wie Justin der Märtyrer sagt, der göttliche Logos selbst schon vor dem Christenthum zur Erscheinung. Es ist also auch dort von Ewigkeit her die Einheit des Begriffs und der Realität gesetzt, die dem Absoluten überhaupt in keiner Zeit fehlen kann; die Erscheinungsweise desselben ist aber nicht für sich ausgebildet.

Dieß ist indessen kein Mangel des absoluten Begriffs, der sich in dieser Form zur Darstellung bringt. Ich sagte im Gegentheil: wo das Absolute den gottbeseelten Priester, den unschuldigen Naturmenschen noch ganz erfüllt, thut dieser von seiner Individualität am Wenigsten hinzu, und das Absolute wohnt ganz unverhüllt in dem rein Formellen dieser Erscheinung. Darin sah ich den theologischen Begriff der Inspiration, ungefähr wie die ursprünglichen Geschichtsschreiber noch ganz Eins mit ihrem Stoffe sind. Daß solche Erscheinung des Absoluten aber nur formell ist, das ist gerade der ihr noch anklebende Mangel. Weil eben der Begriff die Erscheinung nur ganz durchdrungen hat, so ist sie nicht für sich der ganze Begriff, sondern bloß ein verschwindendes Moment im Absoluten. Die Aufgabe des Christenthums ist dagegen, die Erscheinung der ewigen Persönlichkeit des Geistes mitten in der Endlichkeit und deren Zwiespalte zur absoluten Totalität auszubilden, d. h. dem Begriffe adäquat zu machen; und lediglich aus diesem Gesichtspunkte wird es mir möglich sein, eine speculative Christologie aufzustellen.

Wir unterschieden nämlich in unsern frühern Debatten ein Sein und ein Wissen des Absoluten. Das Anundfürsichsein des Absoluten bleibt sich stets dasselbe in den mannichfaltigen Gestaltungen der Natur, im paradiesischen Zustande der Menschheit, in den einzelnen Treffern des Menschengeschlechts, die mitten unter den zahllosen Nieten des großen Haufens das heilige Feuer der unverfälschten Idee rein im Busen zu bewahren wußten. Dieses Sein des Absoluten ist, als geistiges Sein und Sein im Geiste,

nothwendig ein Wissen, und Sein und Wissen müssen jetzt, wie vorhin Begriff und Realität, absolut identisch von uns gesetzt werden im Absoluten. So ist das Wissen des Absoluten von sich selbst nicht Einmal nur, sondern immer, und damit auf ewige Weise vorhanden, weil es auf keiner Stufe der Entwickelung des Menschengeschlechts untergehen kann. Das Gewußtwerden des Absoluten von den Einzelnen, insofern sie solche sind, ist indessen im Laufe der Zeiten ein verschiedenes geworden. Es ist für das Individuum ein großer Unterschied, ob es fühlt, ahnt, glaubt, oder logisch denkt und begreift; es macht ferner für den Standpunkt der Menschheit überhaupt sehr viel aus, wie beschränkt auf wenige Individuen oder ob in der ganzen Menschheit verbreitet sei ein solches Wissen.

Diese menschliche Seite des Wissens vom Absoluten unterscheide ich nun sehr genau und setze sie ausdrücklich gegenüber dem Wissen des Absoluten von sich selbst im Menschen. Jenes menschlichen Wissens Entwickelung ist die Geschichte, — die bisherige Geschichte des Menschengeschlechts. Dieses absolute Wissen hat diese geschichtliche Entwickelung als ein untergeordnetes, vorübergehendes Moment an ihr selber, das, dem Begriffe der Idealität zufolge, auch bestimmt ist, unterzugehen, während das Wissen des Absoluten selbst unter der Hülle seiner in der Zeit zerfallenden Formen in Ewigkeit dasselbe bleibt.

Die Entwickelung der Weltgeschichte ist sonach nichts Anderes, als daß die in einem vorgeschichtlichen Zustande, wo die Natur noch der unmittelbare Ausdruck des Geistes war, an und für sich, ohne Selbstgefühl der menschlichen Individualitäten, wirkliche Persönlichkeit des Absoluten im Sündenfall zur Sehnsucht nach einer verlornen ansichseienden Vollendung werde, die in einem transcendenten, über die unvollendete Welt übergreifenden Subjecte als erreicht vorgestellt wird; und daß, je weiter im wuchernden Unkraut des Bösen die Selbstständigkeit der einzelnen Individualität gegen jenes ideale Subject hervortrete, um so mehr die einheitliche Idee verdunkelt bleibe, und zu einer bloßen Hoffnung auf dereinstige Wiederherstellung jenes Zustandes erblasse; bis, auf dem Gipfel der Verderbniß, mit dem Allgemein-Werden

des Bewußtseins der Sünde nun auch das entgegengesetzte Bewußtsein von einer ewig an und für sich fertigen Einheit der menschlichen und göttlichen Natur unter den Menschen Wurzel schlage und vor ihre sinnliche Vorstellung trete, damit diese zuerst im Innern des Glaubens sich festsetzende Versöhnung endlich auch alle Sphären der Wirklichkeit des Geistes durchdringe und umgestalte. Das nenne ich dann den wahrhaft christlichen Staat, den unsere Obern ja auch, ich weiß freilich nicht, ob in demselben Sinne, uns in Aussicht stellen.

Was ist hiernach Christi Person? Es ist offenbar, daß seine Erscheinung vor 1846 Jahren die Natur des Absoluten nicht verändern konnte. Das Absolute ist Mensch geworden, und zwar ewiglich, damit aber auch immer. Des Absoluten eingeborner Sohn im Himmel — d. h. im ewigen Begriffe — ist das Menschengeschlecht, als Eine allgemeine Person gefaßt, der nicht im Fleisch erschienene Logos der Neuplatoniker und einiger Gnostiker. Auch die Ueberzeugung, daß in einzelnen Individuen der allgemeine Geist der Menschengattung Zeugniß ablegt vom allgemeinen Geiste des Universums, verdanken wir nicht dem Christenthume. Daß aber nicht bloß die Substanz das Absolute, sondern ebenso sehr das Subject es sei, und erst in diesem das Absolute sich vollende, — das ist der unendlich tiefe Blick, den Christus in die Natur der Dinge gethan. Er hat ihn aber gethan, nicht in der Form der denkenden Allgemeinheit, wie der Stifter unserer Schule, sondern in der Eigenthümlichkeit ahnender Begeisterung, also in der Form der Einzelnheit.

Das Subject, welches zum Absoluten erhoben wurde, war daher nicht ein allgemeines, die in allen einzelnen Individuen wiederkehrende absolute Person, sondern selbst ein empirisch gegebenes, d. h. eben einzelnes; denn zur Epiphanie der ewigen Persönlichkeit des Geistes im eigentlichen Sinne gehört das Gegebensein der Erfahrung. Konnte Christus dazu nun ein anderes Subject ausersehen, als sich selbst? Unmöglich. Denn es handelte sich ja nicht um eine veränderte Fassung im Sein des Absoluten. Die göttliche Substanz bildet nicht mehr und nicht weniger das innerste Wesen eines Steines, eines Thiers, als

Christi und jedes andern Menschen. Durch die Substanz sind also alle Existenzen, namentlich alle Menschen, einander gleich. Aber das Wissen des Menschen um dieses Dasein der Substanz in Allen war ein anderes geworden. Indem Christus nun unter den Menschen der erste war, der das einzelne Subject als die höchste Blüthe des absoluten Wesens aussprach (denn im Braminen z. B. war es nur die Gattung), so konnte er die Wahrheit dieses Satzes auch nur auf sich beziehen. Nur er wußte von sich, daß sein Subject aufgelöst war in des Vaters unabänderlichen Willen; nur er konnte von sich das Opfer seiner ganzen Individualität fordern, um das Absolute in sich leben zu lassen, wie er es denn auch durch die That bekräftigte.

Daß alle Dinge der Substanz nach Eins mit dem allgemeinen Wesen Gottes sind, das nennt die theologische Sprache: schaffen. Daß Christus sich aber Eins mit dem Vater wußte, heiße ich die Zeugung des Sohnes, der dadurch auch umgekehrt vom Vater zeugte. Nicht also durch das Sein unterschied Christus sich von den andern Menschen, sondern lediglich durch das Wissen; aber freilich dieses Wissen des Absoluten macht eben das Sein des Absoluten im Menschen aus. Dieses Wissen constituirt allein die Göttlichkeit des Menschen. Denn im Sünder ist das Absolute ebensowohl; er weiß es aber nicht positiv als sein Sein, sondern nur negativ als den Stachel des Gewissens. Christus ist also durch dieß Sich-als-Gott-Wissen der Erstling in der Sohnschaft. Er ist, nach der Formel meines edlen Freundes aus Osten, die er mir als sein Eigenthum öffentlich auszusprechen erlauben wird, nicht ein mensch-gewordener Gott, sondern ein gott-gewordener Mensch, — und zwar durch sein Sich-Wissen in Gott. Denn die Sohnschaft ist, wie die Schrift sagt, eine Adoption, eine Einsohnung (*υἱοθεσία*) in Gott, und so die Versöhnung mit ihm.

Zugleich ist die genannte Formel einseitig, indem sie nur von dem historischen Christus, nicht von der in ihm enthaltenen Idee gilt; denn sie drückt nur das bewußte Thun der Christen aus, denen der Stifter ihrer Religion dieß Beispiel gegeben hat. Diese Thätigkeit des Individuums, sich als Gott zu vollziehen,

setzt aber voraus, daß die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur das innerste Ansichsein unseres Geistes bilde, weil nur das sich realisiren kann, was im Begriffe nothwendig ist. Diese Möglichkeit nun nicht als abstracter Gedanke, sondern ebenso als empirische Thatsache vorgestellt, ist die Erscheinung Christi auf Erden; er ist also darum vorzugsweise die Epiphanie der ewigen Persönlichkeit des Geistes, weil in seinem unmittelbaren Dasein auch als ursprünglich vorhanden vorgestellt wird, was Resultat des Thuns eines Jeden sein soll. Aus der Nothwendigkeit dieser allem Resultate vorhergehenden Voraussetzung fließt die Lehre von der ewigen Zeugung des Sohns. Nach dieser Seite hin ist Christus als Gottes Sohn vorgestellt; nach der Seite seines eigenen Thuns dagegen ist er allerdings des Menschen Sohn, der sich erst zur Gottheit erhoben hat. Die weitere Ausbildung und Vollendung des Christenthums ist aber, daß auch alle empirischen Subjecte dasselbige thun, und daß dadurch die Einheit der ewigen Persönlichkeit des Geistes nicht bloß in einzelnen Sehern, sondern in jedem Individuum zum klaren Bewußtsein komme. Denn, indem Jeder, wie Christus, seine Subjectivität ins Absolute versenkt, sind wir, wie er und durch ihn, im Vater alle Einer.

An die Stelle des abgeleiteten Schöpfungsprocesses der rechten Seite setze ich also, als das zweite Stück in meiner Trilogie des göttlichen Drama, den Weg der Wiedergeburt des Menschengeschlechts auf Erden zum Bilde der ewigen Vernunft: d. h. die Weltgeschichte als eine geistige Schöpfung. Denn die natürliche Schöpfung gehört mir, als ewige, schon in den vorgeschichtlichen Urzustand. Die Trinität beschränke ich aber nicht, wie die rechte Seite thut, auf den Urproceß, sondern sehe sie in allen drei Kreisen, dem vorgeschichtlichen, dem geschichtlichen und dem nachgeschichtlichen, wiederholt, aber so, daß in einem jeden derselben ein anderes ihrer Momente besonders ausgebildet ist.

Während nämlich in der Urwelt, die wir das Reich des Vaters nennen können, der Gedanke als das schaffende Princip aller Dinge in seiner abstracten Allgemeinheit der Vater als solcher ist, so ist in diesem ersten Kreise der Sohn, als Logos

oder Besonderheit, das System der schaffenden Kräfte, die Gattungen oder Ideen der Dinge, die von Ewigkeit her einzelne Exemplare aus sich hervorgehen ließen. Es ist, wie Johannes sagt, das Wort, durch welches alle Dinge gemacht worden sind, schon ehe es Fleisch geworden war. Da aber in der Menschengattung der allgemeine Gedanke zur adäquaten Existenz gekommen ist, indem die Besonderheit selber allgemein geworden, so taucht hier der Geist durch Inspiration in der Einzelnheit auf. Wie sich dann in unserer zweiten Trilogie, der nunmehr zu betrachtenden Herrschaft des Sohns, deren Mittelpunkt die Vorstellung eines empirisch gegebenen Gottmenschen ist, die Momente der Trinität, diesem Standpunkte gemäß modificiren werden, muß sich später zeigen; und ebenso wird auch die dritte Trilogie, die Lehre vom Geiste, sich ungezwungen nach diesem Principe gliedern lassen.

Wie verhalten sich nun die positiven Philosophen der rechten Seite zu dieser meiner so eben nur in den allgemeinsten Umrissen entworfenen Christologie? Wie kann ich mich mit der linken Seite, die sich nur negativ und kritisch gegen die Erscheinung Christi wendet, auseinandersetzen? Wie werde ich endlich, ein Mann des Centrums durch Vermittelung der Extreme, meinen Ruf als praktischer Philosoph, den der auch durch Amtspflichten von uns geschiedene Lykos mir zuerkannt hat, bewähren?

Wir stimmen sammt und sonders darin überein, an der Christologie die zwei Momente, die ewige Idee der Menschwerdung und ihre empirische Erscheinung, zu unterscheiden. Nur über den Werth dieser beiden Momente in ihrem Verhältniß zu einander besteht eine Divergenz der Ansichten unter den verschiedenen Richtungen der Schule. Hierüber haben wir uns also zu verständigen, indem ich erstens die Ansicht des Meisters darzustellen habe, zweitens Euch die verschiedenen, theils extremen, theils vermittelnden Richtungen der Schule vortragen werde, um endlich drittens mein Glaubensbekenntniß, insofern es noch nicht ganz aus der theils negativen, theils positiven Erwägung aller dieser Ansichten herausgesprungen sein sollte, vervollständigend abzulegen.

Jede der beiden Seiten der Schule stützt sich auf eins der wesentlichen Momente der Auffassung, die im Meister selbst noch

auf naive Weise verknüpft sind, ohne daß schon ein Bewußtsein über die erst in der Schule daraus hervorgegangenen Gegensätze vorhanden wäre. Des Meisters Ansicht müssen wir also zuerst betrachten, indem sich die verschiedenen Richtungen der Schule nur als das Auseinanderfallen jener Momente erklären lassen, deren Dialektik aber zugleich das Auflösen dieser Auflösung herbeiführen, und dadurch die mit dem Bewußtsein der überwundenen Gegensätze wiederhergestellte Totalität des Meisters herausstellen wird; und das nenne ich eben das praktische Centrum der Schule.

Von der Idee der ewigen Menschwerdung ausgehend, sagt der Meister zunächst: „der einfache Inhalt dieser Versöhnung des Geistes mit sich selbst ist die In=Eins=Setzung der absoluten Wesenhaftigkeit und der einzelnen menschlichen Subjectivität. Hierin liegt, daß der Menschengeist, dem Begriffe und Wesen nach, wahrhafter Geist ist, und jedes einzelne Subject dadurch als Mensch die unendliche Bestimmung hat, mit Gott in Einheit zu sein."

Hierauf geht der Meister dazu über, die Nothwendigkeit der Realität dieses Begriffes nachzuweisen: „Ebenso geht deßhalb an den Menschen die Forderung, diesem seinem Begriffe, welcher zunächst ein bloßes Ansich ist, Wirklichkeit zu geben; so ist er in sich freier, unendlicher Geist. Dieß vermag er nur, insofern jene Einheit das Ursprüngliche selber ist; das Ziel ist zugleich der anundfürsichseiende Anfang, die Voraussetzung."

In welcher Form, fragt aber der Meister weiter, muß diese anundfürsichseiende Versöhnung dem Einzelnen zum Bewußtsein kommen? „Der endliche Geist," antwortet er, „soll das Bewußtsein Gottes im Endlichen selber haben. Dieß Bewußtsein der absoluten Idee soll hier in der Form der Gewißheit für die Menschen hervorgebracht werden. Damit diese Einheit der göttlichen und menschlichen Natur zur Gewißheit komme, muß sie die Form unmittelbarer sinnlicher Anschauung erhalten; so daß dieser Inhalt, in Form äußerlichen Daseins, erscheine als auf der Welt gesehen und erfahren. Da es hier auf diesem Standpunkt um die sinnliche Gewißheit zu thun ist, so muß die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur sich als dieser einzelne wirklich

existirende Mensch hinstellen. Indem ferner die substantielle Einheit das Ansich des Menschen ist, welches aber jenseits des unmittelbaren Bewußtseins steht, so liegt darin, daß es für die Anderen als ein einzelner Mensch erscheine, von dem sie ausgeschlossen sind. Aber andererseits ist die Bestimmung der unmittelbaren Existenz zugleich auch eine wesentliche, die letzte Zuspitzung des Geistes in seiner Subjectivität. Gott als Geist enthält das Moment der Subjectivität, der Einzigkeit an ihm; seine Erscheinung kann daher auch nur einmal vorkommen."

Hier habt Ihr, meine Freunde, die beiden Momente, um die es sich in der speculativen Christologie des Meisters handelt, aufs Strengste gesondert, und in scheinbarem Widerspruche begriffen. Kaum hat der Meister die Einzigkeit dieser Erscheinung ausgesprochen: „Ein einzelner Mensch ist Gott, und Gott ein einzelner Mensch;" so sagt er umgekehrt: „Es heißt Christus ist für Alle gestorben, — das ist nicht etwas Einzelnes, sondern die göttliche, ewige Geschichte." Wie lösen wir den Widerspruch dieser beiden Stellen? Auf die einfachste Weise.

„Darüber," fährt der Meister fort, „daß es wesentliche Bestimmung der Natur Gottes selber ist, fällt die sinnliche Beglaubigung weg; gegen die sinnlichen Facta kann daher immer etwas eingewendet werden." Es fällt darum dem Meister auch nie im Entferntesten ein, das Historische, was vom Leben Christi berichtet wird, als etwas objectiv Geschehenes beweisen zu wollen. „Die Gewißheit des religiösen Glaubens gründet sich nicht auf einige einzelne historische Zeugnisse, welche als solche freilich nicht den Grad von Gewißheit über ihren Inhalt gewähren würden, den uns Zeitungsnachrichten über irgend eine Begebenheit nie geben. Es kommt nicht auf das Sinnliche der Erscheinung an, auf dieß Historische, als ob darin die Beglaubigung des Geistes und seiner Wahrheit liege. Was aber der Geist thut, ist keine Historie, sondern ein schlechthin Präsentes." Was also an diesem in Wahrheit allgemeinem Geschehen nur einmal vorkommt, das ist der Act seines empirischen Bewußtwerdens im endlichen Geiste; und über die Facticität dieses zum Bewußtsein-Gekommenseins in

jener Zeit streitet Niemand; denn die ganze Geschichte des Christenthums legt Zeugniß dafür ab.

Der Meister construirt daher auch nie eine reale Fleischwerdung in Raum und Zeit, sondern immer nur das Bewußtsein der Menschen über dieselbe; denn die Erscheinung der Idee in der Endlichkeit ist eben nichts Anderes, als wie sie fürs menschliche Bewußtsein wird. „Die Hauptsache," setzt der Meister hinzu, „liegt hier in der innern Gewißheit, der Empfindung und Vorstellung von dieser ewigen Wahrheit: in dem Glauben, der sich das Zeugniß der Wahrheit an und für sich giebt, und dadurch ins Innere der Vorstellung hineinverlegt wird. Der Glaube nur faßt auf und hat das Bewußtsein, daß in Christo diese anundfürsichseiende Wahrheit in ihrem Verlaufe angeschaut werde; ohne den Glauben der Andern ist diese Entwickelung nicht, nur für ihn ist diese Erscheinung. Dieses Bedürfniß, Gott als Geistigen in der Gestalt eines wirklichen Menschen zu wissen, ist durch den Fortgang der Geschichte, durch die Heraufbildung des Weltgeistes erzeugt worden. Dieß, daß der absolute Geist sich die Gestalt des Selbstbewußtseins giebt, erscheint so, daß es der Glaube der Welt ist, daß der Geist als ein Selbstbewußtsein, d. h. als ein wirklicher Mensch da ist." Ich füge zu den Worten des Meisters hinzu, daß schon die Gestalt Alexanders des Großen, indem er sich als den Sohn des Jupiter Ammon preisen ließ, dieses anstrebte, während dagegen die Römischen Cäsaren carrikirte Copieen dieses christlichen Bewußtseins sind.

Weil aber die Individualisirung und Vereinzelung des absoluten Geistes, obgleich wesentliches Moment, ebenso ein stets in die Idee zurückgenommenes und darin gehaltenes ist: so zeigt der Meister an der Erscheinung selbst auf, wie sie sich durch eigene Dialektik auflöst, und unter ihrer Hülle allein die Idee als das Geltende und Wahre auftritt. „Dieß Wissen, daß das Selbstbewußtsein das absolute Wesen oder das absolute Wesen Selbstbewußtsein ist, ist jetzt der Weltgeist. Er ist dieß Wissen, aber weiß dieß Wissen nicht; er schaut es nur an, oder er weiß es nur unmittelbar, als einen einzelnen Menschen. Der Geist ist noch nicht, wie er einzelnes Selbst ist, ebensowohl als allgemeines,

als alles Selbst da. Mit dem Tode Christi beginnt aber die Umkehrung des Bewußtseins. In dieser ganzen Geschichte ist den Menschen zum Bewußtsein gekommen, daß der Mensch unmittelbarer, präsenter Gott ist, in allgemeiner Form mit abgestreifter Endlichkeit. In dem Verschwinden des unmittelbaren Daseins des als absoluten Wesens Gewußten bleibt der Geist unmittelbares Selbst der Wirklichkeit, aber als das allgemeine Selbstbewußtsein der Gemeinde. Dasjenige, was dem Elemente der Vorstellung angehört, daß der absolute Geist als ein einzelner an seinem Dasein die Natur des Geistes vorstellt, ist also hier in das Selbstbewußtsein selbst versetzt, in sein Wissen, welches das sich mit sich versöhnende Wesen ist; das zunächst vorhergehende Element des Vorstellens ist also hier als aufgehobenes gesetzt."

Dieser Vorzug, den der Meister der Idee einräumet, hat offenbar die linke Seite bewogen, nicht auf die Erscheinung, sondern eben auf die Idee den hauptsächlichen Werth zu legen. Da aber seine Philosophie nicht, wie jüngst ein Ungenannter in kurzer Broschüre durchzuführen unternahm, auf den Kantischen Satz hinausläuft, daß die Erscheinung bloß eine der Wirklichkeit nicht entsprechende Operation unseres Bewußtseins sei: so konnte auch die rechte Seite sich als die wahre Interpretation des Meisters die Behauptung aus seinen Schriften herausnehmen, daß die in der Zeit aufgetretene Epiphanie der ewigen Persönlichkeit des Absoluten ihrem Begriffe vollkommen entspreche. So weit ist gegen beide Richtungen nichts einzuwenden. Aber nun beginnt das Unrecht. Die linke Seite verflüchtigt die Erscheinung und Vorstellung in die alleinige Gültigkeit der Idee; die rechte zieht die Idee in das Vorstellen herab, und erhebt das als solches nie adäquate Moment der Erscheinung in ihrer einmaligen geschichtlichen Darstellung zur absoluten Idee selbst. Es sind wohl in beiden Richtungen beide Momente enthalten, aber nur zum entwickelten Widerspruche verbunden, während der Meister noch den Gegensatz zu bannen wußte.

Wo ich aber hinaus will, meine Freunde, werdet Ihr vielleicht schon errathen haben. Denn wenn die Rechte der Linken vorwerfen kann, „deiner Idee fehlt die Existenz:" die Linke aber

der Rechten, „die Existenz ist bei dir der Idee nicht adäquat;" so könnte ich vermittelnd sagen, daß Christus eben mitten in der inadäquaten Existenz, die auch an ihm vorhanden sein mußte, insofern er eben existirte, ihre mit der Idee adäquate Seite an sich selber zuerst ins Bewußtsein erhoben hat. Dieß Wissen Christi hat seine Existenz der Idee adäquat gemacht und dieser Idee Realität verschafft; sein Glaube (die Idee), — nicht die Werke (als Erscheinung), — hat ihn gerechtfertigt, wie es bei Allen geschieht, die ihm nachfolgen. Daß der Meister dieß Sich-Wissen des Absoluten in Christo nicht als Christi göttliches Sein mit deutlichem Bewußtsein ausgesprochen hat, scheint mir der Grund aller Irrungen der Schule zu sein.

Diese Schule wollen wir jetzt zweitens durchnehmen, um jede ihrer Fractionen auf ihre wahre Berechtigung zurückzuführen; woran und womit sich unsere Ansicht, auch in ihrer speciellern Entwickelung, unmittelbar als eine aus dem Verlaufe der Geschichte von selbst hervorgegangene darthun wird. In dieser Betrachtung werden wir zwischen die linke und die rechte Seite die vermittelnden Versuche eines Centrums einzuschieben haben.

Die rechte Seite geht von der unwankenden Voraussetzung aus, Christus ist Gott, oder auch der Sohn Gottes; er ist vor 1846 Jahren aus seiner göttlichen Stellung als zweite Person der Trinität herausgetreten, um Knechtsgestalt anzunehmen. Zur ewigen Zeugung des Sohns im Urprocesse ist hinzugekommen im abgeleiteten Processe, während 33 Jahren, eine Fleischwerdung des Logos, nach deren Aufhebung diese zweite Person wieder von der Erde verschwunden ist, um ihre vorige, oder welche neue dritte Stellung es sei, im Himmel wieder einzunehmen, auch dermaleinst in veränderter Gestalt zur Erfüllung aller Zwecke des Absoluten wieder zu uns herabzukommen.

Hier müssen wir nun mit dem vielseitigsten unserer Denkgenossen, der zwischen beiden Richtungen hin und her schwankt, ausrufen: „Solche Facta widersprechen Allem, was die Philosophie weiß; sie passen nicht in ihre Begriffe." Dieß acceptirt ein Anderer von der rechten Seite, Androgeos, aus der Salzstadt,

ohne sich dadurch in seinem Glauben irre machen zu lassen. „Die Form, in welcher die Wahrheit erscheinen muß, ist die Facticität; und da Facta sich widersprechen, so muß die Wahrheit in Form sich widersprechender Facta erscheinen.“ Ganz gut! Man muß sich aber nicht mit der Redensart begnügen, wie einer seiner Nebenmänner thut, daß die speculative Ansicht die Lösung dieses Widerspruchs sei, der nur dem natürlichen Verstande unauflöslich bleibe. Noch weniger aber darf man beim unaufgelösten Widerspruche als einem letzten stehen bleiben, indem man sich damit tröstet, daß der Widerspruch nur aufgelöst werden soll.

Daß sich nun die rechte Seite redlich abmüht, die Lösung des Widerspruchs auf speculative Weise herbeizuführen, will ich nicht in Abrede stellen. Ich bestreite nur, daß es ihr gelungen. Worin liegt denn aber eigentlich dieser Widerspruch? Darin, daß das, was ewige, göttliche Geschichte sein soll, in eine bestimmte Zeitepoche verlegt, als ein nur einmal vorgekommenes Geschehen dargestellt wird. Ei, erwiedert der Bewohner der ultima Thule, „wenn auch das Wesen an sich außer der Zeit ist, so offenbart sich doch seine Erscheinung in der Zeit.“ Von diesem Satze ist nur die zweite Hälfte, nicht die erste richtig. Denn wenn das Ewige, als zeitlos, außer der Zeit wäre, während nur seine Offenbarungen in die Zeit fielen, so wären Zeit und Ewigkeit ja durch einander begränzt. Die Ewigkeit läge dann vor und nach der Zeit. Die Ausrede, daß sie auch innerhalb derselben fällt, macht keinen Unterschied. Denn Zeit + Ewigkeit bildet gegen die bloße Ewigkeit vor und nach der Zeit immer noch einen qualitativen Unterschied. Also gerade dadurch, daß man die Ewigkeit vor der Verunreinigung durch die Zeit bewahren wollte, giebt man ihr ein zeitliches Verhältniß zu derselben, wodurch sie an dieselbe gebunden und ihr coordinirt ist. Diesen Widerspruch nicht lösen zu können, ist das πρῶτον ψεῦδος der rechten Seite.

Die ewige Menschwerdung und Zeugung des Sohnes von Urbeginn hat also, dieser Lehre zufolge, vor aller Entstehung der Zeit und seitdem bis vor 1846 Jahren allein geherrscht. Darauf sei sie während 33 Jahren in die Erscheinung getreten; die Einheit des Begriffs und der Realität habe mithin nur so kurze Zeit

gedauert, um wieder in den bloßen Begriff zu verschwinden. Wenigstens auf Erden sei diese Harmonie nicht mehr vorhanden; und wie es im Himmel aussieht, weiß die Rechte nicht zu sagen, — es bleibt vorerst noch Geheimniß. Nur so viel kann sie als Formel aus der Schule aufstellen, daß das Dritte, die Rückkehr des Sohnes zum Vater, sein Sitzen zu dessen Rechten, die durch Negation der äußern Realität gesetzte wahrhafte geistige Realität sei. Zugegeben! Das dritte Moment hat also, dieser Ansicht nach, auch Realität; und selbst dem ersten Momente fehlt sie nicht, da es vor der zeitlichen Erscheinung auf Erden eine ewige Erscheinung im Himmel hatte. Die rechte Seite bleibt also wohl zum Schein dem Kanon der Schule treu, daß das Absolute die Harmonie des Begriffs und der Realität sei; aber nur die zweite Erscheinung ist eine wirkliche, die erste und die dritte eine allein dem Reiche der Vorstellung angehörige, — und zwar nicht darum bloß, weil sie eine vergangene und zukünftige sei, sondern weil sie überhaupt nie in das Gebiet der Sinnenwelt, d. h. eben der Erscheinung, fallen soll.

Diesen Widerspruch einer Erscheinung, die keine ist, haben wir jetzt aufzulösen, zu dem Ende aber vorher das Nähere dieser dreifachen Erscheinung, wie sie sich bei unsern Freunden gestaltet, anzugeben. Ursprünglich, heißt es, hatte das Universale des Menschengeschlechts, da es als bloße Collectiv-Einheit nicht wirklich sei, diese Wirklichkeit allein im Urindividuum Christus, und behielt sie auch so lange ausschließlich, bis mit der zeitlichen Schöpfung Christus seine Stelle der Gesammtheit der Individuen abgetreten habe, — ohne darum seinen Platz im Himmel aufzugeben. So statuirt die rechte Seite zwei Erscheinungen der ewigen Menschwerdung. Die Eine tritt in einem nur geistigen Himmel vor Erschaffung der Sinnenwelt als die zweite Person der Trinität auf; es ist der Vater und der Sohn, die in ewige Beschaulichkeit, als Geist, entweder allein, oder etwa noch mit einem Engelchore, versenkt waren. Die zweite Erscheinung, auf Erden, ist zunächst die menschliche Gattung; damit aber diese doppelte Wirklichkeit — das Urindividuum und die Gesammtheit der geschaffenen Individuen — wieder zur Einheit zurückgeführt würden,

mußte ferner aus dieser Gattung das Urindividuum als ein wirklicher Mensch hervorgehen, um, vermittelst des Opfers seiner individuellen menschlichen Gestalt alle übrigen Individuen, unbeschadet ihrer Selbstständigkeit, beim Untergange der Welt, endlich wieder in seine Urindividualität zurückzunehmen. Das ist dann die dritte Erscheinung der ewigen Menschwerdung, die wieder im Himmel Statt finden soll.

Wir können diese Geschichte gelten lassen; aber wenn es Geschichte ist, so muß sie auch alle Merkmale der Geschichte an sich tragen: d. h. wirklich in die sinnliche Erscheinung getreten sein, so daß ein zeitlicher Verlauf diese Zustände von einander trenne. Wir sagen also: das Menschengeschlecht kann freilich nicht aus einem Urindividuum — ein wahres **universale ante rem** der Scholastiker — bestanden haben. Denn wir wissen aus der Logik, daß der Gedanke des Eins, als absolutes Repelliren von sich selbst, die Vielheit sowohl setzt als aufhebt. Wo also Ein Individuum ist, da sind nothwendig auch viele; und daß Eins das Urindividuum gegen die andern sei, läßt sich auch nicht construiren, da jedes und alle auf gleiche Weise, als das erste, repellirend und attrahirend sind. Wenn aber auch die Vielheit der Individuen zur Existenz der Gattung von jeher nothwendig war, so können wir doch von der Urzeit oder der ersten Weltperiode, die ich neulich andeutete, behaupten, daß darin das Urindividuum das allein Geltende gewesen sei, weil damals die vielen Individuen noch ohne Eigenthümlichkeit und Selbstheit, ohne Fürsichsein und Eigenwillen, und damit erst bloße Exemplare der Gattung waren, die sich in ihnen als das Urindividuum darstellte.

In der zweiten Weltperiode, welche die geschichtliche ist, ist die Vielheit der Individuen zur Selbstständigkeit erstarkt, aber auch da die Einheit nicht eine bloß collective, sondern als die immanente Substanz aller Individuen aufzufassen, die ihnen dann aber als eine äußerliche in Form eines auf Erden erschienenen Gottmenschen vor die Sinne tritt: bis in der dritten Weltzeit Alle, unbeschadet ihrer Selbstständigkeit, sich als Ein Geist wissen, und so im Geiste das Urindividuum als das allein Reale wiederherstellen, das in der Mittelperiode theils in die

Schöpfung aufgegangen, theils zum Behufe ihrer Erlösung durch die Fleischwerdung des Logos in den Stand der Erniedrigung herabgefallen war. Die Weltzeit des Geistes ist nun die vollendete In-Eins-Bildung des Begriffs und der Realität, während die Reiche des Sohnes und des Vaters nur mehr auf der einen oder der andern Seite stehen. Sollen aber nicht, selbst nach der Schrift, auch jene letzten Dinge sich auf Erden und nicht im Himmel zutragen?

Die zweite Weltzeit ist nun aber selbst Totalität, eben weil sie die Seite der Erscheinung ist. Im Heidenthum stellt sich nämlich das Urindividuum als die Collectiv-Einheit der Gattung oder wiederum als Vater, im Christenthum als particulares Individuum, d. h. als Sohn dar, um in unsern Tagen mit dem Werden des Geistes, d. h. dem Uebergange aus der historischen Zeit in die dritte Weltperiode, die allgemeine Gattung und das particulare Individuum in die ewige Persönlichkeit des absoluten Geistes zusammenzufassen, welche sich in jedem Individuum offenbaren soll.

In diese Unterschiede hat sich also das Bewußtsein des Absoluten zu verschiedenen Zeiten im Menschengeschlecht auseinander gelegt. Dieses weiß sich im ursprünglichen Gemeinbewußtsein als Ein Individuum, überläßt dann mit dem Beginn der Weltgeschichte dieses All-Bewußtsein einigen bevorzugten Sehern, Helden und Weisen, bis es dasselbe in das diese Bewußtsein Christi concentrirt. So hat die vorgeschichtliche Zeit aus breiter Basis der Allgemeinheit sich zur Spitze der Pyramide im Culminationspunkt der Weltgeschichte fortgebildet; und nun erbaut sich auf diese stehende Pyramide eine umgekehrte. Die Epiphanie der ewigen Persönlichkeit des Geistes im phänomenalen Diesen verliert ihre Erscheinungsweise nicht, aber das Diese, als einzelnes Subject, wird allgemeines Diese, allgemeines Selbst; was es zuerst, aber bewußtlos, war, ist es jetzt mit Bewußtsein. Das geistige Einssein des Individuums mit der allgemeinen Person ist aber im bloß psychologischen Unterschiede des Fühlens, Ahnens, Vorstellens, der religiösen Regungen des Glaubens, oder des logischen Denkens und dialektischen Erörterns das Ununterschiedene.

Nun sind die drei Erscheinungsweisen der ewigen Menschwerdung dem ansichseienden Wesen derselben nicht mehr entgegengesetzt, und dieses Selbst nicht mehr außer der Zeit, sondern vielmehr in derselben adäquat erschienen. Der Schein des zeitlichen Verlaufs giebt sich mit seinem Ablauf aber als ein ideeller kund. Erst so ist die Zeit der ewigen Idee untergeordnet, indem diese sie als ein aufgehobenes Moment stets an sich hat: erst so haben beide Seiten kein zeitliches Verhältniß mehr zu einander. Die ewige Idee ist kein Vor und Nach; sie umfaßt die ganze Zeit, und diese reicht ihrerseits so weit, als die Ewigkeit. Der Unterschied ist ein Unterschied der Würde, nicht der Dauer. Die rechte Seite aber giebt der Sinnenwelt nur eine kurze Dauer, um sie dann wieder in die Abstraction des nur geistigen Himmels verflüchtigen zu lassen. So gehört weder jenes erste Ansich, noch diese Rückkehr wahrhaft der Erscheinung an. Der Widerspruch, den die rechte Seite nicht lösen kann, ließe sich also auch so ausdrücken, daß sie die Nothwendigkeit der Sinnenwelt für die Erscheinung der ewigen Idee wohl einsieht, ebenso aber auch den Untergang derselben logisch nicht abzuwehren vermag. Warum hätte das Absolute sich aber einmal zur Schöpfung einer Sinnenwelt entschlossen, wenn hinterher nur dasselbige herauskommen soll, was am Anfang allein vorhanden gewesen sei, — die bloß negative Bestimmung des Unsinnlichen oder Uebersinnlichen? Die rechte Seite wird also gezwungen sein, einzugestehen, daß, da die Schöpfung zur vollendeten Erscheinung Gottes nothwendig ist, eine Sinnenwelt mit den Bedingungen von Raum und Zeit dieselbe Nothwendigkeit in Anspruch nimmt. Was wäre in der That eine Erscheinung, die nicht an diese Kategorien gebunden wäre? was ferner ein Geist, der ihrer nicht bedürfte, und die Sinnenwelt nicht zum Substrat hätte? Eine leere Abstraction. Denn zum Geist gehört Subjectivität, Einzelnheit, Individualität; und diese ist an ein sinnliches Substrat geknüpft, durch dessen Negation erst der Geist sich zur Idealität erhebt. Damit aber die Sinnlichkeit stets idealisirt werde, muß sie auch immer sein. Die Sinnenwelt läugnen, heißt also den absoluten Idealismus des Geistes aufgeben.

Dieß dem absoluten Geiste Nothwendig-Sein der Sinnlichkeit ist daher auch von dem Nachfolger des Meisters erkannt worden, wenn er sagt: „das Dasein der Idee darf nicht nur in das menschliche Denken, sondern sie muß, als vollständig verwirklichte, in einem einzelnen an das Licht der Welt getretenen Menschen gesetzt werden.“ Wer setzt denn aber vor der Schöpfung und nach dem jüngsten Gericht das Dasein der Idee nur im Denken? Doch wohl nicht wir, sondern der Nachfolger. Doch wohl Diejenigen, welche die Sinnenwelt entstehen und wieder vergehen lassen? d. h. Diejenigen, welche das Natursein als ein der Zeit nach Späteres behaupten, wenn sie auch von einem uns unbekannten Ursein sprechen, das sogar die zweite Person der Trinität sein soll. Wie können sie aber wiederum, ohne sich in Widersprüche zu verwickeln, dieß Ursein schon für sich als eine göttliche Person betrachten, da zu deren Vollendung eben, ihren eigenen Worten zufolge, ein an das Licht getretener Mensch gehört, der mithin die Sinnenwelt und das Natursein als etwas ebenso Ursprüngliches, wie das Ursein, nothwendig postulirt?

Da ferner das Absolute, bevor das Jesus-Knäblein in der Krippe lag, des sinnlichen Daseins nicht entbehrt haben kann, wo bleibt in jener Ansicht der einzelne in die Welt getretene Mensch vor und nach Christi Lebenslaufe? Ist es ein und dasselbige Individuum, das jetzt nur in einem andern Raume und in einer andern Sinnenwelt ist? Das wird doch Niemand behaupten können, besonders wenn er die Sinnenwelt als ein Entstandenes oder Vergängliches setzt. So wird ein Nur-Gedanken-, Nur-Geister-Reich fingirt, das eben gar nicht im Raume, in der Zeit sein soll, doch aber auch nicht der wirkliche Geist, das wirkliche Denken ist. Kurz, die logischen Kategorien, die an der Natur und dem Geiste erst die Subjecte ihres Daseins haben, werden in ihrer logischen Abstraction als für sich reale Existenzen ohne eigentliche reale Realität genommen, — gewissermaßen eine Realität über der Realität, ein hyperphysisches, außerzeitliches Dasein; und das Schiefe der so oft besprochenen Hypostasirung der Logik bei unsern Freunden erhält erst hier seine Augenscheinlichkeit.

Denn so wenig das zweite Moment der Trinität, die Besonderheit, als ein an das Licht der Welt getretener Mensch im Himmel nachgewiesen werden kann: so wenig wird für das dritte Moment, den Geist als Einzelnheit, eine Realität irgend wie zu finden sein.

Ich acceptire also auch dieses Freundes Behauptung: Ein an das Licht der Welt getretener Mensch ist zur vollständigen Verwirklichung der Idee nothwendig. Aber eben deßwegen ist dieses Ans-Licht-Treten immer gewesen und wird immer sein. Kann der absoluten Idee zu irgend einer Zeit das Dasein fehlen? Da Christus aber nicht in alle Ewigkeit an das Licht der Welt getreten ist, sondern nur während 33 Jahren, die Idee jedoch zu ihrem Dasein des Ans-Licht-Tretens nicht entbehren kann, so sind es immer andere Individuen gewesen, in denen sie ans Licht der Welt getreten ist; und die Einzelnheit, die der Nachfolger des Meisters vom Dasein der Idee überhaupt in der Ausschließlichkeit der Existenz Christi verlangt, gilt nur von ihrem partiellen Erscheinen in der Mittelperiode der zweiten Weltzeit. In der Urzeit war jedes an das Licht der Welt getretene Individuum, als ein selbstloses Exemplar der Gattung, eine unmittelbare Epiphanie der absoluten Persönlichkeit. In der zweiten Weltzeit, als mit der Selbstheit der Individuen das Außer-dem-Absoluten-Sein derselben begann, gelang es dem Menschengeschlecht endlich, einen einzelnen ans Licht der Welt getretenen Menschen als das adäquate Dasein der Idee anzuschauen und vorzustellen. Dieser erste Beginn des Bewußtseins einer Immanenz des Absoluten im Subjecte mußte sich nun so verbreiten, und war auch der Anstoß dazu, daß jedes an das Licht der Welt getretene Individuum sich zu dieser Einheit mit dem Absoluten erheben könne, und zwar durch seine eigene That, nachdem es aufgehört hatte, dasselbe unmittelbar zu sein.

Durch dieses Herüberspielen der Geschichte Christi aus dem empirisch Geschehenen in das religiöse Vorstellen erhält auch der ganze **Wunderkreis**, der ihn, wie ein Heiligen-Schein umgiebt, erst seine rechte Bedeutung. Daß die ewige Menschwerdung sich einzig und allein in Einer bestimmten Zeit äußerliches Dasein verschafft habe, gehört eben nicht der absoluten Wahrheit, sondern

lediglich dem in die Schranken der Zeit gebannten Vorstellungsvermögen der Menschen an. Alle unmittelbare Thätigkeit des Absoluten, insofern sie nicht als Folge allgemeiner Gesetze, als ewiges Thun erscheint, sondern in einem einzelnen Punkte der Zeit gesetzt wird, nennen wir Wunder. Da aber eine solche zeitweilige Offenbarung des Absoluten nichts Anundfürsichseiendes, sondern nur ein Vorgestelltes ist: so fällt das Wunder eben in dieß psychologische Gebiet hinein, und hat dort seine vollkommene Gültigkeit. Das allgemeine Wunder ist der allmälige Sieg und die Herrschaft des Geistes über die Natur; das nennen wir kein Wunder mehr, und doch ist es das einzig reale. Die particularen Wunder sind dagegen nur subjectiver Art, d. h. symbolisch oder aus dem Gemüthszustande der Anwesenden zu erklären. Sagt selbst unser Freund, der Nachbar der Sarmaten: „Bei der Empfängniß Christi durch den heiligen Geist denke ich, daß das einzige Princip des Lebens Christi der göttliche Geist war, der seinen Willen, und durch seinen Willen auch seine Natur bestimmte.“ Und wenn derjenige, welcher seitdem von der äußersten Rechten auf die äußerste Linke hinübergesprungen ist, zuvor dem Meister darin beistimmend, daß Christus nur einen ansichseienden Vater habe, behauptete: die übernatürliche Zeugung Christi sei das Zusammentreffen der Empfänglichkeit in der Jungfrau mit der schaffenden Nothwendigkeit; so liegt in dieser immer noch rationalistischen Erklärungsweise das ganz Richtige, das Wunder in die allgemeine Gesetzlichkeit zu erheben. Die schaffende Nothwendigkeit, nach welcher ein Einzelner erstehen mußte, der sich für Gott halten durfte, hat Christus zu dem gemacht, was er geworden ist. Naiv und beschränkt ist es aber, die Mittelursachen für diese Endursache wegzulassen. Und vollends warum nur die zeugende Thätigkeit des Mannes respuiren? warum nicht auch das empfängliche und gebährende Leiden des Weibes? Um der Unbeschränktheit seiner Natur willen hätte Christus, nach solchen Deductionen, vom Himmel fallen müssen, wie er ja auch dahin soll zurückgekehrt sein.

Schon der Verfasser des Lebens Jesu hat aber sehr richtig gezeigt, wie ursprünglich Christus in ordentlicher Ehe durch

Joseph und Maria gezeugt auftritt, noch in den Evangelien selbst des Zimmermanns Sohn genannt wird und Josephs Stammbaum auch der seinige ist, bis allmählig sich die schneeballartig anwachsende Sage bildete. Denn weil durch Christi Reden und Ueberzeugungen, durch die ganze Sittlichkeit seiner Erscheinung angeregt, das Menschengeschlecht die an der Zeit seiende Vorstellung von einem als dem einzigen Sohne Gottes zur Erde herabgekommenen Menschen auf ihn beziehen mußte, so wurde nach Verlauf einiger Zeit seine Geschichte immer mehr ins Wunderbare ausgesponnen; und hier zeigt der Lebensbeschreiber, wie Joseph im Verfolg der Tradition immer älter und zuletzt zeugungsunfähig wurde, wogegen andererseits die Tradition auf die Jungfräulichkeit der Mutter immer mehr Gewicht legte.

Wir können also mit der äußersten Linken, die darin die Jacobi'sche Glaubensphilosophie auf ihrer Seite hat, ausrufen: „Daß die Incarnation eine empirische Thatsache sei, ist ein stupider religiöser Materialismus;" nur müssen wir vor „empirische Thatsache" die Worte setzen: eine einmal geschehene. Die Incarnation ist nämlich eine sich immer wiederholende empirische Thatsache; der Glaube oder die Vorstellung, daß sie sich nur einmal in der äußern Erfahrung zugetragen hat, ist aber etwas eben so Nothwendiges. Denn damit die ewige Geschichte, d. h. die abstracte Idee, auch immer geschichtlich werde, muß sie einmal als Geschichte erschienen sein, die sich nun stets wiederholt.

Hier hör' ich jedoch von Demjenigen, der eben wegen seiner Vielseitigkeit am Ehesten geeignet wäre, eine Vermittelung zwischen beiden Extremen der Schule zu bilden, den Einwand machen, daß nach dieser meiner Lehre das Dasein und die Idee einander nicht entsprächen, da eben die Erscheinung keine wirkliche Göttlichkeit, sondern nur eine vorgestellte sei: „Die Sache an sich, die Wirklichkeit der Idee in der Erscheinung kann in Christo nicht verletzt werden. Jene einzelne Gestalt, deren Erinnerung die Geschichte uns aufbewahrt hat, so daß wir noch ein Bild ihres unmittelbaren Lebens uns darstellen können, hat allein die Realität der Idee als individuelle Erscheinung vollbracht; außer ihr ist kein anderer Mensch dem Begriffe angemessen." Ist denn aber

die Sache an sich dadurch adäquat realisirt, daß sie in Einer einzelnen Aeußerung sich darstellt? Im Gegentheil. Sie wird dadurch zu einer bloßen Erscheinung herabgesetzt. Daß die ansichseiende Idee zeitlich sei, läugnen wir Beide nicht; und ich stimme unserem Freunde vollkommen bei, wenn er sagt: „Sofern die Zeit die erscheinende Ewigkeit ausmacht, eine Ewigkeit aber, die nicht zur Zeit sich entäußerte, eine bloße Abstraction wäre, so muß die Erlösung zugleich ein Geschehen in der Zeit sein.“ Sicherlich! Da aber erst die Totalität der Erscheinung die adäquate Darstellung der Idee ist, so muß die Erlösung, wegen ihrer Ewigkeit, ein Geschehen zu aller Zeit sein. Indem ich also das Geschehen derselben zu einer gewissen Zeit nur als ein vereinzeltes Moment in der menschlichen Vorstellung ausgesprochen habe, das sich wie ein besonderer Ring zur ganzen Kette der Erscheinung verhält: so bin ich es nicht, der die Erscheinung der Idee inadäquat setzt, sondern unser Freund. Denn jeder bestimmte Zeitmoment der Geschichte ist, sowohl seiner Dauer als seines Inhalts wegen, nothwendig ein beschränkter: während nach erreichtem Ziele der Weltgeschichte nicht nur an sich (was schon immer der Fall gewesen ist), sondern dann auch für uns allerdings in jedem Momente der Zeit eine ganze Ewigkeit enthalten sein wird. Die Totalität der Erscheinung ist also erst in der letzten, alle früheren in sich schließenden Stufe derselben der Idee adäquat geworden.

Wir sagten zwar, daß eben das Charakteristische der Erscheinung Christi darin bestand, die ansichseiende Vollendung zum Bewußtsein der Menschen zu bringen. Aber dieß Für-uns-sein ist nur unsere Vorstellung, hat also noch keinen entsprechenden Gegenstand, und kommt erst dann zur Wirklichkeit, wenn An-sich und Für-uns einander als Anundfürsichsein ausgeglichen haben; was so lange noch nicht der Fall ist, als die Erscheinung des Absoluten für uns nur ein Dieses, noch nicht das allgemeine Selbst ist. Unwiderlegt besteht daher noch immer mein Einwand gegen die Christologie der rechten Seite, daß, wenn Christus auch die vollendete Realität der religiösen Idee wäre, er doch eben, vermittelst dieses bestimmten Charakters, unmöglich die Realität der politischen, ästhetischen und philosophischen Idee sein können.

Auch wäre, die moralische Vollkommenheit als die absolute Absolutheit über jene bloß relativen Absolutheiten zu setzen, wie Manche thun, einmal ein Rückfall in den Rationalismus des bloß moralischen Standpunkts; und dann könnte man in Sokrates schon erreicht finden, was solche Ansicht für die höchste Vollendung der Person Christi hält. Die rechte Seite hat also wohl Recht, die vollendete Realisirung der Idee in der menschlichen Subjectivität zu suchen; Christus ist aber die höchste Stufe der der Idee adäquaten Realität nur für uns oder in der unmittelbaren Anschauung, noch nicht im Geiste oder an und für sich. Weist er doch selbst darauf hin, daß erst nach seinem Tode die Ausgießung des Geistes eintreten werde. Die Inconsequenz, überhaupt in Einem menschlichen Individuum diese vollendete Realisirung finden zu wollen, corrigirt dann die rechte Seite wohl, aber nur durch die noch größere Inconsequenz, zur Erscheinung eines sinnlichen Diesen auf Erden die Nicht-Erscheinung eines unsinnlichen Diesen hinzugefügt zu haben, ohne — wohlweislich — das Verhältniß der himmlischen Person zum irdischen Individuum näher anzugeben.

Der Mangel der rechten Seite ist also offenbar, einmal das ewigkeitliche Dasein herabgezogen zu haben in die Existenz einer eingebildeten Urperson, und dann: das wirkliche Leben eines sinnlichen Individuums nicht zu einem Momente, sondern zur Totalität der Offenbarungen des Absoluten zu machen. Es kommt der rechten Seite hauptsächlich auf das empirische Dasein dieses Individuums an; sie will dasselbe in seiner Facticität belassen, und dennoch dabei zum adäquaten Dasein des ganzen Processes der Idee erheben. Da die ausschließliche Göttlichkeit Christi aber nur dem Reiche der Vorstellung angehört, so erhält jene Speculation eine bloß vorübergehende Form als das Wesentliche aufrecht, indem sie dieselbe durch logische Kategorien im allgemeinen Aether der Idee recht fest zu machen sucht. Das historische Christenthum ist der rechten Seite nicht bloß das zweite, wenngleich nothwendige Moment in der geschichtlichen Weltperiode, wie bereits mein edler Freund in der Historiosophie es faßte, sondern die Grundanschauung der ewigen Wahrheit in ihrem ganzen Umfange. Da diese Philosophen vom Christenthum auch die daran klebenden

bloß zeitlichen Vorstellungen nicht abstreifen wollen, so sind sie die positiven, conservativen Philosophen. Besteht aber die Philosophie darin, eine subtile dialektische Wendung aufzufinden, um eine veraltete dogmatische Vorstellung zu stützen, die durch den Glauben nicht mehr gehalten wird, so ist sie die nutzloseste aller Unternehmungen; denn dem Volke bleibt solche Dialektik doch immer unverständlich, die Wissenden aber sehen leicht das Scheinbare solcher Deduktionen ein.

Während nun die rechte Seite Ein einseitiges Moment der Erscheinung zur Totalität der Idee erhob, verwarf die linke Seite dieß Moment der Erscheinung ganz und gar. Die Vorstellung von der Göttlichkeit Christi ist aber doch immer ein psychologisches Faktum, und der Glaube von fast zwei Jahrtausenden mehr werth, als wenn selbst eine übernatürliche Zeugung durch den heiligen Geist im Schooße einer Jungfrau je als äußeres Factum bewiesen und anschaulich gemacht werden könnte. Die Vorstellung gilt nun aber der linken Seite gar nicht, d. h. sie gilt ihr für eine bloße Vorstellung; sie verhält sich nur negativ und auflösend gegen dieselbe, und hebt bloß die ewige Menschwerdung als eine zu allen Zeiten auf die nämliche Weise geschehende hervor, ohne die Erscheinungsstufen derselben zu unterscheiden, und die Nothwendigkeit der Gestalt Christi dadurch zu beweisen, daß er ein Glied in dieser Offenbarungskette des Absoluten sei, die Vorstellung also selbst zu einem Momente im Sein des Absoluten wird, damit aber auch Objectivität erhält.

Diese alleinige Berechtigung der Idee leitet der würdige Hauptmann der Dogmatik ein, indem er, ganz durchdrungen von den Sätzen des Stifters der Schule, ruhig im Centrum der Schule verweilend, die Vorstellungen einfach dazu verwendet, Ideen auszudrücken. Der Gegensatz ist noch auf unbefangenere Weise, wie beim Meister, gar nicht hervorgetreten. Während also ein ideenloser Theolog die christlichen Vorstellungen ganz anerkannt finden kann in unseres Dogmatikers Lehren, so werden wir Philosophen vielmehr die ächte Idee der Sache in unverhüllter Form darin sehen müssen. „Als ein Geschehensein oder geschichtlich ist diese Einheit Gottes mit dem Menschen offenbar und wirklich

in der Person Jesu Christi, wie in keinem andern Menschen. Mit dieser Vergleichung steht das Urtheil, wenn auch Christus als der Unvergleichliche anerkannt ist, noch immer auf dem Boden der Erfahrung, die keinen Abschluß der Vergleichung verstattet. Die Wahrheit der Vergleichung ist an und für sich oder zunächst nichts Empirisches oder Historisches, sondern die Idee, die in Christo geschichtlich offenbar geworden. Jeder wahrhaft im Glauben an Gott lebende Mensch, sei er ein Jude oder ein Heide, ist ein Zeugniß für die ewige Wahrheit, daß Gott Mensch geworden. Als dieser Einzelne, als dieses Individuum ist Christus nicht der Sohn Gottes, sondern der Menschensohn, welcher Hunger und Durst empfindet, leidet und stirbt. Sohn Gottes ist Jesus Christus als der in seiner Einzelnheit allgemeine, und in seiner Allgemeinheit einzelne Mensch. In der Person Jesu Christi schafft der offenbare Gott das Individuum, mit welchem er aufs Vollkommenste eins sein kann."

Ist denn dieser Superlativ aber keine Vergleichung mehr? Müßte es nicht wenigstens heißen: „aufs Vollkommenste eins ist?" Denn vollkommen Eins sein können müßte das Absolute wohl mit allen Individuen. Obgleich also die Idee bei unserem Freunde schon immer als das Höchste ausgesprochen wird, und das Geschehene, Historische zurücktreten soll, das Individuum aufgehoben wird, und das allgemeine darin das Wesentliche sein soll; so concentrirt er doch immer wieder die höchste Offenbarung dieser Idee in dem einen bestimmten Zeitmoment, da doch jede Zeitbestimmung nur ein vorübergehendes Moment in der ewigen Idee sein kann. Das ist der Faden der rechten Seite, den unser ihr entronnener Gottesgelehrte noch immer mit sich zieht. Ich will freilich auch eine bestimmte Zeit, die dritte Weltperiode, als den Uebergang der Geschichte in die nachgeschichtliche Zeit, zur totalen Erscheinung des Absoluten machen; weil sich darin die Herrschaft des Geistes vollende. Aber erstens ist diese letzte Zeit keine verschwindende Begebenheit der Geschichte, sondern, nachdem die inhaltsvolle Entwickelung der Weltgeschichte wird abgelaufen sein, eine nie aufhörende Darstellung ihres gewonnenen Inhalts selbst; und dann ist in der That nur die Totalität der Zeit, also die drei

Weltperioden zusammengenommen, die vollendete Offenbarung des Absoluten, die also für ein zeitliches Bewußtsein so lange unvollkommen ist, bis die nachgeschichtliche Zeit wird eingetreten sein.

Der naive Widerspruch, in den unser Denkgenosse verfiel, kam also daher, daß er, die alleinige Geltung der Idee festhaltend, dennoch wiederum auch Ein Moment der Manifestation der ewigen Menschwerdung, und zwar ein ganz vorübergehendes, für deren totale Aeußerung ansah. Freilich ist es gerade das Moment, in welchem diese Offenbarung für uns werden soll, also das subjective Vorstellen den ganzen Verlauf derselben sehen soll; und darum ist dieß Moment gerade vorzugsweise die Epiphanie der ewigen Persönlichkeit des Geistes. Diese Subjectivität des Bewußtseins muß aber genau vom Objectiven der Offenbarung in allen Stufen ihrer Erscheinung unterschieden werden. Weil die Objectivität der Menschwerdung in Christo für das subjective Vorstellen isolirt heraustritt, so gilt er allein für die in die Erscheinung fallende Seite der Idee. Da aber das Wissen um diese Realität der göttlichen Substanz in ihm, welches bei Christus allerdings der am meisten hervorgehobene Punkt ist, doch eine wesentliche Stufe der objectiven Offenbarung bleibt, — dieser einzelne Mensch also Gott ist, weil er, seine Jünger und alle, die an ihn glauben, ihn als Gott anschauen oder vorstellen: so fehlt auch nach unsern Bestimmungen die Einheit des Subjectiven und Objectiven in Christus keinesweges.

Dennoch macht hier der erwähnte Dogmatiker uns und sich den Einwand: „die Idee der göttlichen Menschwerdung hat, als solche, die nothwendige Form des Gedankens; und von der Seite dieser Form kann sie leicht nur als die gedachte Größe und Vollkommenheit Christi vorgestellt, die Idee zum Ideale heruntergesetzt werden, dessen Grund nur das subjective Denken ist, dem nichts Objectives entspricht. Das Subject thut unserem Herrn Christus die Ehre an, ihn so zu denken und vorzustellen; daß er aber so vorgestellt wird, verdankt er lediglich jenem denkenden Subjecte." Hierüber ist zunächst zu bemerken, daß, wenn die Vorstellung eben das Element ist, worin die Religion ihren Dogmen Objectivität verschafft, im Christenthum eben Vorstellung und

Objectivität ganz identisch geworden sind, indem das Object der Vorstellung nicht mehr der vorgestellte Gegenstand, sondern das vorstellende Subject selber ist. Ferner hat aber nicht nur willkürlich Ein Subject diese Vorstellung von Christus, da sein Thun und Treiben, sein Dichten und Trachten, der ganze Complexus seiner Erscheinung die Menschheit zur Vorstellung hat treiben müssen, daß er Gottes Sohn sei. Diese Vorstellung hat also Objectivität in der Allgemeinheit ihres Bewußtgewordenseins; und eine empirische Objectivität im Gebiete des sinnlichen Geschehens — eine fleischliche Zeugung und Empfängniß — wird unser Freund doch nicht verlangen wollen.

Versteht man die Objectivität aber wie der Vielseitige: „In Christus ist die Einheit des Menschen mit Gott nicht nur durch die Menschen, wie bei uns, sondern ebenso durch Gott gesetzt," so ist zunächst darauf zu erwiedern, daß die Einheit der Substanz ein Thun des Absoluten selbst, wie in Christus, so in allen Menschen ist. Das Sich-Wissen und Sich-Machen zum Göttlichen ist aber ebenso auch immer das Thun des bewußten Subjects. Nur in dem Sinne gebe ich den Satz vollkommen zu, daß, da einmal die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur in Einem Individuum vorgestellt werden mußte, die Erscheinung dieses Individuums als ein ostensibles Glied im Offenbarungsprocesse des Absoluten selbst auftritt, also für eine göttliche That gehalten werden kann, während die Deïfication des Menschen in andern Individuen gewissermaßen nur als ihre subjective Privatsache, nicht als das objective Thun der allgemeinen Weltgeschichte selbst braucht angesehen zu werden.

Geben wir also auch der rechten Seite zu, daß in der sinnlichen Erscheinung Christi als solcher ein göttliches, welthistorisches Handeln verborgen liege, so brauchen wir darum doch diese empirische Geschichte nicht in ihrer unmittelbaren Gestalt für das absolute Thun als solches auszugeben; sondern wir müssen auch wiederum der Linken beipflichten, welche uns ihren ganz richtigen Kanon entgegenhält, daß eine empirische Begebenheit nie nach allen Seiten hin der adäquate Ausdruck der Idee sein könne. Das Verdienst, diese Wahrheit hervorgehoben zu haben, wollen

wir unsern Freunden, die wir im Gegensatz zur rechten Seite als religiöse Idealisten bezeichnen können, nicht abstreiten.

Den Uebergang zu ihnen macht derjenige Gottesgelehrte, der sich theils anschließt an den Hauptmann unserer Dogmatik, theils auch durch seine Kritik des alten Testaments ein Gegenstück zum Dogmenstürmer geliefert hat. Er sagt: „Kraft seiner Unendlichkeit ist das Subject zwar die Realität der allgemeinen Idee, welche es aber, wegen seiner Endlichkeit, immer nur mit irgend einer Schranke setzt. Keine Persönlichkeit ist also Träger des Geistes in der absoluten Totalität seiner Bestimmungen. Deßhalb entäußerte sich der Logos, bei der Menschwerdung in der geschichtlichen Persönlichkeit Christi, seiner absoluten Allgemeinheit; die Idee ging in eine ihrer wahrhaften Allgemeinheit unangemessene Form ein, und diese Schranke der Persönlichkeit behauptete die geistige Allgemeinheit so lange in einer bestimmten Weise, bis sie zur anundfürsichseienden, alle Persönlichkeiten erfüllenden und verklärenden geistigen Macht aufgehoben, und damit zur organischen Gesammtfülle des göttlichen Lebens wurde. Daß also der historische Christus in seiner irdischen Erscheinung die ganze Fülle der geistigen Menschheit in sich geschlossen, ist ein widersinniger Gedanke; erst von dem verklärten, zur concreten Idee erhobenen Christus, ist dieß zu behaupten."

Diese Lehre schwebt nicht mehr, wie die vorige, in einer bewußtlosen, sondern in einer bewußten Unbestimmtheit zwischen der rechten und der linken Seite. Durch Doppelsinnigkeit der Worte hält sie mühsam den Faden der Tradition fest, um sich noch an die Rechte anklammern zu können. Sie will dabei zwar beide Seiten mit einander vermitteln, fällt aber, indem sie sich der Form nach ganz der Rechten accommodirt, vielmehr der Sache nach in die Linke zurück, ohne jedoch deren Consequenz zu besitzen, da die Ansicht der Rechten sich als ein schwerer Bodensatz niederschlägt, der nicht ermangelt, von Zeit zu Zeit die Klarheit der ganzen Darstellung zu trüben. Denn daß der Logos sich bei der Menschwerdung in Christus seiner absoluten Allgemeinheit entäußern soll, klingt ganz wie ein historisches Factum. Die geschichtliche

Begebenheit ist aber nicht, daß die ewige Idee die Form der Persönlichkeit annahm, sondern daß das Menschengeschlecht, und zwar zuerst in Christus, zu dem Bewußtsein kam, die absolute Idee sei Person. Nachher macht unser Freund diesen Logos selbst wieder zur „metaphysischen Abstraction der vernünftigen Wirklichkeit;" so daß „der zur concreten Totalität verklärte Christus" das Dritte wäre, in welchem das Individuum zur Einheit mit der Idee erhoben worden. Dem kann ich nur insofern beistimmen, als diese concrete Totalität eines verklärten Christus die Gemeinde ist; wovon man nicht sagen kann, daß dieß sehr deutlich und mit der Sprache herausgeredet sei, indem unter jenen Worten ebensogut ein im Sinne der Rechten gen Himmel gefahrner Christus latitiren kann. Das gebe ich aber vollkommen zu, was unser Freund hinzusetzt, daß „die historische Entwickelung die Schranke der Persönlichkeit aufhebt." Mit den Worten endlich, daß die organische Gesammtfülle des göttlichen Lebens alle Persönlichkeiten erfülle und verkläre, hat er in der That die dritte Weltperiode, das Reich des Geistes, verkündet; und ich reiche ihm dafür die Bruderhand. Aber daß er diesen Geist bloß dem Namen nach und als ein Unpersönliches oder Ueberpersönliches bezeichnet, das ist es, was uns noch von einander trennt. Der Unterschied würde vielleicht verschwinden, wenn er sein letztes Wort ohne Rückhalt aussprechen wollte.

Jetzt aber tritt unser Freund durch die Behauptung eines unpersönlichen Absoluten ganz auf die linke Seite hinüber. Er wagt damit den Glauben der Rechten abzustreifen, daß die Erscheinung des Absoluten in Christo selbst das Absolute, oder das Ganze seiner Erscheinung sei, da sie eben nur ein vorübergehendes Moment desselben ist. Dieß hat unser Freund zuerst eingesehen; und darum hat er auch mit Recht erst die Idee zum wahrhaft Absoluten an der Erscheinung gemacht.

Die Ansicht der linken Seite habe ich nun in deren reinstem Repräsentanten noch zu betrachten, um auch an ihm das Einseitige und das Richtige herauszuheben, was er aufgestellt hat und das Schlußresultat zu ziehen, wodurch ich mich auch von ihm noch abscheiden zu müssen glaube. Setzen wir uns für diesen

Zweck zunächst auf dem Standpunkt seiner Schlußabhandlung zum Leben Jesu recht fest.

„Die Formel," heißt es darin, „daß in Christus das Urbildliche zugleich geschichtlich gewesen sei, ist ein gefährlicher Punkt. Denn soll auch nur für das Gebiet des Gottesbewußtseins das Ideal in einer einzelnen historischen Person als wirklich anerkannt werden, so kann dieß nicht geschehen, ohne die Gesetze der Natur durch Annahme eines Wunders zu durchbrechen, da auch das Gottesbewußtsein in seiner Entwickelung und Erscheinung den Bedingungen der Endlichkeit und Unvollkommenheit unterworfen ist. Veranlaßt durch Jesu relative Vortrefflichkeit, hat die Gemeinde ein Ideal absoluter Vollkommenheit entworfen und auf den historischen Christus übertragen, aus welchem sie nun fortwährend ihr Gottesbewußtsein stärkt und neu belebt. Aber heben wir denn damit alle Wirklichkeit der Idee auf? Keineswegs. Wenn der Idee der Einheit von göttlicher und menschlicher Natur Realität zugeschrieben wird, heißt dieß soviel, daß sie einmal in Einem Individuum, wie vorher und nachher nicht mehr, wirklich geworden sein müsse? Das ist ja gar nicht die Art, wie die Idee sich realisirt, in Ein Exemplar ihre ganze Fülle auszuschütten, und gegen alle anderen zu geizen; sondern in einer Mannigfaltigkeit an Exemplaren, die sich gegenseitig ergänzen, im Wechsel sich setzender und wieder aufhebender Individuen liebt sie ihren Reichthum auszubreiten. Und das soll keine wahre Wirklichkeit der Idee sein? Die Idee der Einheit von göttlicher und menschlicher Natur wäre nicht vielmehr in unendlich höherem Sinne eine reale, wenn ich die ganze Menschheit als ihre Verwirklichung begreife, als wenn ich einen einzelnen Menschen als solche aussondere? eine Menschwerdung Gottes von Ewigkeit nicht eine wahrere, als eine in einem abgeschlossenen Punkte der Zeit?"

Dieß ist ganz vortrefflich gesagt; nur muß ich erstaunen, daß der scharfsinnige Chorführer der Linken dabei ausrufen konnte: „Dieß ist der Schlüssel der ganzen Christologie, daß als Subject der Prädicate, welche die Kirche Christo beilegt, statt eines Individuums eine Idee gesetzt wird," — da er damit vielmehr nur die ewige Menschwerdung, durchaus aber nicht den historischen

Christus begreift. Er trägt nun alle Prädicate der Dogmatik, die, Christo zugeschrieben, unstatthaft seien, auf die Gattung über: wie die Vereinigung beider Naturen, das Wunderthun, die Sündlosigkeit, Himmelfahrt u. s. w. „Dieß," setzt er hinzu, „ist der absolute Inhalt der Christologie. Es hat der Gemeinde, indem sie, veranlaßt durch die Person und Schicksale Jesu, das Bild ihres Christus entwarf, unbewußt die Idee der Menschheit in ihrem Verhältnisse zur Gottheit vorgeschwebt. Die Wissenschaft unserer Zeit aber kann das Bewußtsein nicht länger unterdrücken, daß die Beziehung auf ein Individuum nur zur zeit- und volksgemäßen Form dieser Lehre gehört."

Ihr seht, meine Freunde, ich stehe ganz auf demselben Boden mit dem Dogmenstürmer; und doch fasse ich innerhalb dieses Standpunkts die Christologie auf eine diametral entgegengesetzte Weise. Schon den Griechen war die Gattung das Göttliche, nur entfaltet zu einem Kreise von göttlichen Mächten, statt daß sie bei den Juden als der abstract allgemeine Gedanke des Einen erscheint. In Ehe, Staat, Kunst, Wissenschaft u s. w. legt sich in Griechenland die Gattung auseinander; und diese Momente des Gattungsbegriffs sind auch zu Individuen, Jupiter, Juno, Minerva, Apoll u. s. w. hypostasirt. Nach unserem Freunde kann sich nun Christus von diesen Göttergestalten nicht einmal so unterscheiden, daß in ihm die totale Idee hypostasirt sei, während jene nur deren Besonderungen repräsentiren. Denn Christus soll ja nur die religiöse Idee, also auch eine besondere, entwickelt haben, und „nur in der Religion soll über ihn nicht hinausgegangen werden können." Der Naturphilosoph hätte dann Recht, Christus nur als die letzte Spitze der alten Götterwelt darzustellen. Das ist freilich die Eine Seite an ihm. Als Christus noch in den Windeln lag, da konnte in der That nur die Vorstellung Platz greifen, daß das Göttliche in das Endliche als solches eingegangen sei. Das ist das heidnische Moment am Christenthum; und daher kamen auch die Magier, Christus in der Krippe anzubeten. Dieß Element ist aber, als die Thätigkeit der Idee, eben nur die Voraussetzung des Christenthums; und im Gegentheil bestand die ganze bewußte Lebensthätigkeit Christi darin, diese Idee erst selber

als das letzte Ziel aller Tage zu verwirklichen. Die andere Seite an Christus ist also die, daß er nicht sowohl die Göttlichkeit der Idee lehrte, wie der negative Dogmatiker, dabei Christi Lehre mit der Platonischen parallelisirend, uns glauben machen will; sondern wie schon Aristoteles die Individuen für substantieller aussprach, als die Gattungen, so hat auch Christus vornehmlich die Absolutheit der einzelnen Person verfochten, und ihren Rückgang in das Göttliche als ihre eigene That behauptet. Nicht das also ist das bloß Zeit- und Volksgemäße seiner Lehre, das Göttliche als Person ausgesprochen zu haben: sondern dieß, daß er und die an ihn glaubten, es nur in Einer diesen Person erblickten. Dieß kam daher, weil sie zum Alterthum zunächst nur das andere Extrem bildeten, indem sie die Göttlichkeit der allgemeinen Idee weniger beachteten und alle ihre Verehrung auf dieß Eine Individuum concentrirten. Unser neues Christenthum ist also die höhere Verknüpfung zwischen den vorchristlichen Religionen und jenem mittelaltrigen Christenthum. Dieß habe ich durch einige Worte näher zu entwickeln.

„Das Heidenthum," sagt unser Meister in einem Aufsatze, wonach der Reactionär sich sehr lüstern zeigt, „ist die unmittelbare Vergötterung des Endlichen, das Christenthum das Schauen Gottes im Endlichen. Dieser Gegensatz ist der einzig mögliche in der Religion; darum giebt es nur Heidenthum und Christenthum. Außer diesen Beiden ist nichts, als die Beiden gemeinschaftliche Absolutheit. Jenes sieht unmittelbar in dem Göttlichen und den geistigen Urbildern das Natürliche; dieses sieht durch die Natur, als den unendlichen Leib Gottes, bis in das Innerste und den Geist Gottes." D. h. alles Einzelne unmittelbar in die Gattung, Substanz, Idee, oder wie man es nennen will, verflüchtigen, kurz in den Abgrund des Absoluten der Schelling'schen Naturphilosophie stürzen, — das ist Pantheismus und Heidenthum; und der Verfasser des Lebens Jesu ist, wie mein nordischer Freund erinnert hat, nicht ganz frei davon. Wir können diesen Standpunkt in allen vorchristlichen Religionen, die ich, als bloß nationale, ethnisch nennen möchte, wiederfinden. Auch im Judenthum, selbst im Muhamedanismus ist alles Endliche unmittelbar im

Göttlichen absorbirt, nur daß die Substanz nicht mehr eine natürliche, sondern eine geistige ist. In der geschichtlichen Entwickelung des Muhamedanismus soll jedoch der Indische Natur-Pantheismus diesen Standpunkt der abstracten Geistigkeit bereits überall unter die Füße treten.

Allen diesen ethnischen Religionen gegenüber ist es nun gerade das Eigenthümliche des Christenthums, daß nicht die Gattung das Vollkommene, Absolute ist, sondern vielmehr die Person. Unser Freund würde bloß zugestehen, daß die Person die ewige Idee zur Wirklichkeit bringt; aber das, worin das Wahre allein wirklich wird, ist erst selber das Wahre. Der Gattung als solcher fehlt das Fürsichsein, die Rückkehr in sich selbst; sie ist bloß die ansichseiende Substanz. Hier haben alle Argumente der Rechten gegen die Linke ihren guten Grund; nur müssen wir uns dadurch nicht zur Annahme einer erträumten jenseitigen Person verleiten lassen. Denn daß die wirkliche Person, als eine einzelne, immer zugleich unvollkommen ist, kann unseren Satz von der Absolutheit der Person nicht umstoßen; ich stütze ihn mit unseres Freundes eigenen Worten. „Vielmehr ist mit dem Bewußtsein der Unvollkommenheit und Sündhaftigkeit die Vorstellung des Vollkommenen und Sündlosen ebenso nothwendig gegeben, wie mit dem der Endlichkeit die des Unendlichen, indem beide Vorstellungen sich gegenseitig bedingen, die eine ohne die andere gar nicht möglich ist." Die Substanz, sage ich hiernach, kann also darum nicht vollkommen sein, weil auf sie der Begriff der Unvollkommenheit nicht angewendet werden kann, mit dem Einen Gegensatze aber auch der andere wegfällt; denn die Vollkommenheit ist nur die Thätigkeit, sich aus dem Unvollkommenen herauszuringen. Der Schlüssel der Christologie ist also vielmehr, daß das Prädicat der Vollkommenheit, so wie die anderen, nicht der Gattung, sondern der Person zukommen.

Freilich darf dieß nicht Eine einzelne, sondern es muß die allgemeine, in allen phänomenalen Ichen allein wirkliche Person sein. Diese Dasselbigkeit der Person fehlt zwar der Religion auch nicht; aber wie sie die nichterschienene zweite Person der Trinität schon in die außerweltliche Vergangenheit setzte, einer diesen

Person, in der Vorstellung zur absoluten Göttlichkeit erhoben, sinnliche Gegenwart zuschrieb: so ist ihr die Rücknahme aller Personen in die Einheit des Geistes nicht nur etwas Zukünftiges, was sich einräumen ließe, sondern auch etwas Außerweltliches, was Nichts ist. Durch die Ausgießung des heiligen Geistes, durch das Abendmahl wird zwar auch diese wahre dritte Person der göttlichen Trinität jetzt theilweise stets eine gegenwärtige und innerweltliche; aber die absolute Einheit bleibt auch ein Zukünftiges, Außerweltliches, und muß es bleiben, weil diese Erhebung in die substantielle Idee, aus der die ethnischen Religionen gar nicht herausgetreten sind, der Vorstellung selbst wiederum als ein vereinzeltes Factum erscheint, das also in einen bestimmten Zeitmoment versetzt werden muß. Der Philosoph allein weiß es mit der ewigen Idee vollkommen auszugleichen, indem er mit der Vollendung der Zeiten dessen stete Wiederholung in den Einzelnen als die adäquate Realisirung des Begriffs behauptet. Daß dieß zur Geltung zu bringen, die Aufgabe seiner Philosophie sein würde, hat unser Meister in prophetischem Geist geahnt, als er im Verfolg seiner vorhin angeführten Rede sagte: „Ob dieser Moment der Zeit, welcher für alle Bildungen der Zeit und die Wissenschaften und Werke der Menschen ein so merkwürdiger Wendepunkt geworden ist, es nicht auch für die Religion sein werde, und die Zeit des wahren Evangeliums der Versöhnung der Welt mit Gott sich in dem Verhältniß nähere, in welchem die zeitlichen und bloß äußeren Formen des Christenthums verfallen und verschwinden, ist eine Frage, die der eigenen Beantwortung eines Jeden, der die Zeichen des Künftigen versteht, überlassen werden muß."

Sehr schön sagt unser Meister von dieser „schon in einzelnen Offenbarungen sich verkündenden Religion," daß sie „Zurückführung auf das erste Mysterium des Christenthums und Vollendung desselben ist." Zu dem Ende muß aber das Element der ethnischen Religionen, welches zum bisherigen Christenthum einen Gegensatz bildet, eben als Integration desselben mit hereingezogen werden. Fassen wir daher diesen Gegensatz einmal scharf ins Auge, um

die aus seiner Auflösung resultirende Einheit desto gründlicher zu erkennen. Das Heidenthum ist anthropomorphistisch, die Götter sind darin zu Menschen gemacht; denn die Substanz manifestirt sich in ihren Accidenzien als sich selbst. Weil hier nur die allgemeine Idee gilt, konnten wir diese Zeit als das Reich des Vaters, nicht im vorgeschichtlichen Ansich, sondern in der historischen Weltperiode fassen. Das Christenthum ist apotheosistisch; denn der Menschensohn ist durch Geisteszeugung Gottes Sohn geworden. Dort ist das Gottsein des Ideenkreises der sittlichen Mächte das Wirkliche, das Menschsein der Götter das Vorgestellte; im Christenthum ist umgekehrt der wirkliche Mensch Gott, das Menschwerden der göttlichen Substanz das bloß Vorgestellte. Dort ist die Menschwerdung eine ewige, weil sie von der Gattung ausgeht; hier eine empirische, weil sie an die Verklärung eines einzelnen Menschen anknüpft.

Das neue Christenthum, das ich allerdings im Anzuge glaube, ist die Ineinanderbewegung dieser beiden Seiten. Es ist also die Zuversicht, daß, wie diese Eine menschliche Person, Christus durch sein Sich-in-Gott-Wissen Eins mit Gott ist, ganz auf dieselbe Weise auch alle anderen Menschen zu diesem Wissen, und somit Sein des Absoluten gelangen. Der historische Christus steht in jedem Gläubigen wieder auf; und während im Alterthum die ewige Menschwerdung nur an sich oder nur in der Gattung vollendet war, im Christenthum nur in diesem Einen Individuum, so jetzt im neuen Christenthum in allen. Die Keime dazu sind aber überall im alten ausgestreut; nur müssen wir es nicht so lassen, wie die Priesterherrschaft es gemacht hat, sondern durch die Verbrüderung aller Menschen, die nicht eine bloße Phrase bleiben darf, verwirklichen. Thun wir, nach der Schrift selbst, nicht Gott, was wir dem geringsten unserer Brüder thun? Die Allheit ist aber die Gattung selbst in empirischer Form, und damit die Einheit des Begriffs und der Realität gesetzt.

Das J u d e n t h u m und der M u h a m e d a n i s m u s bilden dabei die vermittelnde Brücke zwischen dem Christenthum und den übrigen ethnischen Religionen. Denn während diese die göttliche Substanz in einer Menge von natürlichen Endlichkeiten

versinnlichen, so stellt sich in jenen Religionen das Absolute, als Gedanke, nur auf negative Weise im Endlichen dar. Das ethnische Moment, welches darum dem Christenthum durch das Judenthum zugeführt wird, ist die Befreiung von der Particularität der diesen Person und die Erhebung derselben in die Allgemeinheit der Idee. Und das können wir als die Bestimmung und Bedeutung des Judenthums in unsern Tagen aussprechen; für welchen Dienst wir es wohl emancipiren könnten.

Ich habe auf diese Weise die Religion des historischen Christus mit der Religion der ewigen Menschwerdung, wie ich es in unsern ersten Verhandlungen ankündigte, ausgesöhnt. Und wenn die äußerste Linke behauptet, das „Wesen des Christenthums" sei die Anbetung des eigenen Selbstbewußtseins des Menschen, sein Gott daher ein anthropologischer: so müssen wir sagen, daß der Mensch nur darum sein innerstes Wesen als das absolute Selbstbewußtsein zum Gotte machen kann, weil eben das Absolute selbst im Menschen, und zwar nur im Menschen, sich auf adäquate Weise geoffenbart hat; denn der Menschensohn ist Gottes eingeborner Sohn. Nicht also bloß weil wir Menschen sind, machen wir unsere menschliche Natur zum Absoluten, sondern auch, weil die menschliche Natur das Absolute ist, verehren wir in ihr das Absolute. Wohl dem Menschen, der, wie Christus, bis zu der Stufe der Reinigung sich erhoben hat, wo er „einsam zum Einsamen eingehend," wie Plotin sagt, in dem Kämmerlein seines Herzens das absolute Selbstbewußtsein wiederfindet. Nur das ist der Mangel der äußersten Linken, die Substantialität des Absoluten aufgehoben, und Gott damit als einen bloß anthropologischen ausgesprochen zu haben.

Da diese Lehre aber aus dem Princip der linken Seite, das Absolute bloß als Substanz zu fassen, entsprungen ist, so seht Ihr, lieben Freunde, an diesem neuen Beispiel, wie die Extreme sich berühren; und weil sie sich, die Gattung und der anthropologische Gott, berühren, darum habe ich sie zur concreten Totalität der ewigen Persönlichkeit des Geistes zusammengeschmolzen, ohne, wie Einer unter Euch mir vorgeworfen hatte, sie zum Widerspruch in meiner Ansicht verknüpft zu haben.

Spricht dann Jesu Lebensbeschreiber in seiner Dogmatik die Ueberzeugung aus, „daß, um die Christologie über den Standpunkt seiner Schlußabhandlung zum Leben Jesu hinauszuführen, noch das erste verständige Wort vorzubringen ist," so glaube ich dasselbe allerdings durch meine bisherigen Erörterungen vorgebracht zu haben.

Doch unser Freund thut sich selber Unrecht, wenn er meint, in der Dogmatik noch ganz auf dem Standpunkt jener Schlußabhandlung zu stehen; er zeigt eben das sichtliche Streben, sich zur Rechten hinzubewegen und so den dialektischen Kreis zu schließen. Bei Gelegenheit nämlich seiner siegreichen Widerlegungen der rechten Seite wird er nichtsdestoweniger selbst von dem auch ihr inwohnenden richtigen Momente ergriffen, indem er ausruft: „Aber woher weiß denn der Gegner, daß die Christologie, die er bestreitet, unter der Gattung der Menschheit ein unpersönliches Allgemeines, und unter der Theilnahme an derselben eine bloß substantielle, natürliche und unfreie versteht? Ein Persönliches freilich in seinem Sinne ist ihr die Gattung der Menschheit nicht, aber ebensowenig ein Unpersönliches, wie eine Thiergattung, sondern ein P e r s o n b i l d e n d e s, sofern sie ja wesentlich Personen aus sich hervortreibt und in ihnen ihre Wirklichkeit hat. Ist mithin die Gattung eine gottmenschliche, nur insofern sie personbildende ist: so wird sie die Gottmenschlichkeit, und damit die Versöhnung eben in Persönlichkeiten verwirklichen; und hierin also stimmen wir vollkommen zusammen."

Wie beseitigt aber der rüstige Kämpfer hier den Einwurf der Rechten: Was Personen bildet, muß selbst Person sein? Ich trete hier ganz der Rechten bei. Die Gattung ist immer unpersönlich; und das Personbildende ist um nichts besser, als vorhin das Ueberpersönliche. Die Schranke der endlichen Persönlichkeit liegt immer den Ansichten im Hintergrunde, welche das Absolute nicht selber als Person fassen wollen. Wie aber in Christus allgemein vorgestellt wird, daß er seine Schranke, wodurch er der Menschensohn heißt, aufheben mußte, um Gottessohn genannt zu werden: so kann jedes Individuum nur durch die Negation seiner ihm eigenthümlichen Schranke zu der in allen identischen Person

durchdringen, als der im Verschwinden der anderen sich allein erhaltenden wahren Person, deren Vorstellung wir haben, wenn wir an Christus denken, deren Natur wir erkennen, wenn wir sie als den Geist der Gemeinde fassen. Sinnvoll spricht die orthodoxe Trinitätslehre daher auch diesen heiligen Geist als Person aus.

Nicht also die Personbildende Substanz, sondern ebensowohl die durch sie gebildete Person ist das Absolute; denn als Ursache seiner selbst ist das Absolute erst in seiner Wirkung die wahre Ursache; und dieß ist durch Christi Erscheinung für die Menschen anschaulich geworden. Um eine ihrer Ursache adäquate Wirkung sinnbildlich auszudrücken, hat sich die Vorstellung nämlich des Verhältnisses von Sohn und Vater bedient, die im Geiste Eins sind.

Was ergiebt sich nun drittens aus diesem Entwickelungsgange der Schule als das bleibende Resultat der heutigen Speculation. Um dieß zu finden, stellen wir beide entgegengesetzten Richtungen noch einmal in kurzer Uebersicht scharf nebeneinander.

Die linke Seite bewegt sich zwischen zwei Unvollkommenheiten: der ewigen Idee, weil dieser die Verwirklichung im Fürsichsein einer absoluten Person fehlt; des historischen Christus, weil eine einzelne Person als solche der Gattung nie adäquat sei. Die rechte Seite behauptet dagegen dreist zwei Vollkommenheiten: ein vollkommenes Urindividuum im Himmel, das Moment des Sohnes in der Trinität; und diese zweite auf Erden fleischgewordene Person, — unbekümmert, wie das Unvollkommene der einzelnen Individualität mit einer diesseitigen Vollkommenheit des Absoluten zurecht kommen möge. Wir söhnen beide Seiten mit einander aus, indem wir das Vollkommene mitten im Unvollkommenen sehen, und das Unvollkommene ins Vollkommene erheben. Wir vergöttern, wie die Heiden, das Endliche nur darum, weil wir auch als Christen im Endlichen das Absolute, und zwar als die einzige Realität, anschauen, — insofern nämlich das Endliche selber diese Realität an sich zur Darstellung gebracht hat.

Während ferner die rechte Seite die ganz richtig von ihr aufgefaßte Idee auch als Idee zu einer besonderen Person der Trinität individualisirt, so idealisirt die Linke auch die Erscheinung. Durch den Sündenfall geschieht, als Ein Moment der Entwicke-

lung des endlichen Wissens vom Absoluten, was die rechte Seite als ewige Wahrheit darstellt: nämlich die absolute Transscendenz eines jenseitigen Subjects, das in Christus nur für einen flüchtigen Zeitmoment zu relativer Immanenz gelangt. Durch Auflösung der Weltgeschichte in die nachgeschichtliche Zeit geschieht, was die Linke als zu allen Zeiten vorhanden ausspricht: die absolute Immanenz der substantiellen Idee in allen Individuen, — die zeitweilige Transscendenz derselben vernachlässigend. Diesem, eben wegen solcher Transscendenz und Schranke der Person, bloß in der Idee vollendeten Absoluten der linken Seite fügen wir also die adäquate Existenz, aber als eine zukünftige, hinzu. Daß somit das Absolute nach unserer Ansicht jetzt noch nicht vollendet wäre, ficht uns nicht an; denn da die Zeit selbst ein Ideelles ist, so ist sie nicht die wahre Form der Existenz des Absoluten, sobald wir Ein Moment derselben, die empirische Gegenwart, aus dem ganzen Complexus ihrer Dauer herausgerissen. Die Forderung, daß das Absolute in seinem Werden dennoch kein Werden ist, die Schelling durch seine Offenbarungsphilosophie lösen wollte, ist nur so befriedigt. Daß also Ein Individuum mit Ausschluß aller andern zur vorzüglichen Existenz der Idee gemacht wird, ist selbst nur Eine Seite der Erscheinung der Idee: nämlich die des Gewußtwerdens des Absoluten im Menschengeschlechte, als eines transscendenten Subjects, das außerhalb des zur Sünde abgefallenen Menschengeschlechts steht, aber dasselbe wieder zur Einheit mit sich zurückführen will. Denn wie dieser Gegensatz entstanden ist, so muß er auch wieder aufhören; und dieß Aufhören ist, als wirklicher Zustand, die Geschichte der Zukunft. Der Papismus ist dagegen, beiläufig gesagt, das Princip der Stabilität und des **status quo**, weil er die ausschließliche Göttlichkeit der *diesen* Person durch ihren Stellvertreter, den „heiligen Vater,“ für ewige Zeiten auch in der Sinnenwelt festhalten will. Die Römlinge sind also die, welche das einbrechende Bewußtsein der absoluten Idee als allgemeinen Selbsts durch das Absolut-Machen der Erscheinung ersticken wollen.

Der Protestantismus hat uns zwar von diesem Lama-Dienst dem Principe nach befreit, indem die sinnliche Person als solche

nicht mehr Gegenstand der Verehrung ist. Die diese Person bleibt aber in der Erinnerung und in der Hoffnung immer noch eine, wenngleich unsinnliche diese. Diesen Standpunkt des Protestantismus hat die rechte Seite unserer Schule nur philosophirt, indem auch sie aus der geschichtlichen Erscheinung sich ins Ansich des Glaubens an ein dieses Subject zurückzieht; die Linke dagegen, über alles diese hinausgehend, behauptet auch in der inadäquaten Zeitentwickelung der Geschichte schon die adäquate Realisirung des Absoluten. Wir zeigen, warum die ewige Menschwerdung als historischer Christus in die Vorstellung aller Menschen kommen müsse, damit dieselben, durch Aneignung des Wissens Christi, erst die vollkommene Realisirung der ewigen Menschwerdung durch deren Erscheinung in allen Diesen vollbringen können. Mit einem Worte, wenn die linke Seite das Specifische der christlichen Anschauung, nämlich die Beschränkung auf die Eine Person, negirt, so heben wir dieß Specifische praktisch als ein nothwendiges, wenn gleich im Zwecke aufgehobenes Mittel zur vollständigen Entwickelung heraus, während die Rechte es conservativ und positiv zur absoluten Weltanschauung macht.

Soll ich nun hiernach, meine geliebten Freunde, mein Credo offen bekennen, so bemerke ich vorher nur noch, daß Viele sowohl unter uns, als draußen, diese meine Worte für eine bloße Umdeutung und Accommodation aussprechen werden, die den wahren Sinn des Christenthums nicht im Entferntesten treffe. Aber, meine Freunde, was ist denn der wahre Sinn der christlichen Lehre? Haben die Concilien der Katholischen Kirche ihn für ewige Zeiten feststellen können? Sind nicht die Augsburgische Confession und die Concordienformel auch nur Producte ihrer Zeit? Hat nicht unsere Provinzial-Synode eine „rechtskräftige Verpflichtung" der Candidaten auf die Bekenntnißschriften zu bevorworten verweigert? Muß die evangelische Kirche nicht auf die Interpretation der heiligen Schrift zurückkehren? Und was diese betrifft, wenn auch die heiligen Schriftsteller selbst ihre Worte in einem unmittelbaren Sinne genommen hätten, so haben wir doch das Recht, sie, dem Begriffe der Inspiration gemäß, im mystischen, d. h. speculativen Sinne zu nehmen. Denn „Ihr habt meinen Geist,"

sagte der göttliche Stifter unserer Religion; „er bleibt bei Euch, bis an der Welt Ende, und wird Euch in alle Wahrheit leiten."

Wie weit ich nun dafür halte, daß er uns geleitet hat, das entnehmt aus folgendem Denkbekenntniß eines, wie ich mir schmeichle zu sein, Philosophen des 19. Jahrhunderts. Ich berühre aber dabei nur den Theil des **Credo**, der die Lehre vom Sohne betrifft, da wir den Vater, mit seiner Schöpfungslehre, schon hinter uns haben, der Geist uns aber noch bevorsteht: will jedoch nicht bloß die einfachere Lehre der Schrift, sondern auch die traditionelle Ausbildung des Dogma zu einer schärfern theologischen Fassung, soweit es sich thun läßt, berücksichtigen.

„Ich glaube an Jesus Christus, Gottes des Vaters eingebornen Sohn, unseren Herrn." D. h. ich weiß, daß die ewige Persönlichkeit des Absoluten, als der Vater, sich in dem Menschen Jesus zuerst für das Bewußtsein des Menschengeschlechts als Person gegenständlich gemacht hat, weil Christus zuerst in der Entwickelung der Weltgeschichte die absolute Gegenwart der göttlichen Person als das eigenste Wesen seiner eigenen Individualität erfaßte. Auch ist dadurch die Einzigkeit seiner Sohnschaft bedingt. Denn werden auch wir Söhne des Absoluten genannt, so stammt uns dieß Recht doch nur daher, daß wir alle unsere Unterschiede ganz in diese Erscheinung der absoluten Persönlichkeit versenken: d. h. im Sohne Eins mit dem Vater werden. Ungeachtet der Mannigfaltigkeit der Glieder der Gemeinde, sind sie dennoch sammt und sonders nur der eingeborne Sohn Gottes, die einheitliche und darum adäquate Epiphanie seiner ewigen Persönlichkeit.

Unser Herr ist Christus aber, theils insofern wir uns als endliche Person wissen, die der absoluten unterworfen ist, ohne sich schon in freier Einheit mit ihr gesetzt zu haben, also vielmehr die immanente absolute Person aus sich herauswirft und ausschließlich auf dieß historische Individuum überträgt: theils insofern Christus eben unser Führer gewesen ist, der uns dazu angeleitet hat, die Einheit der absoluten und der endlichen Person zu begreifen.

„Der empfangen ist von dem heiligen Geiste, geboren von der Jungfrau Maria." Der Idee nach hat der Geist des Menschengeschlechts, der Weltgeist die historische Gestalt Christi als eine nothwendige gezeugt. Wenn eine Umwälzung in der Geschichte an der Zeit ist, dann ist es nie die That eines Individuums, solche Gestalten hervorzuzaubern. Die Individuen sind, unbeschadet ihrer individuellen Freiheit, dem absoluten Geiste gegenüber, blinde Werkzeuge. Der Geist schafft sich seine Mittel aus eigener Machtvollkommenheit, legt die Keime einer neuen Zeit in den jungfräulichen Schooß der Zukunft, um, nachdem sie den Samen empfangen, den vom Geiste gezeugten Sohn zu gebären. So ist Christi Geist dem Geiste nach vom allgemeinen Geiste empfangen. Da dieß aber, wie wir früher sahen, die Mittelursachen nicht ausschließt: so ist mit der Behauptung, Joseph habe Christus dem Fleische nach gezeugt, die Zeugung durch den heiligen Geist nicht geläugnet. Erst wenn der heilige Geist die Stelle Josephs vertreten soll, dann ist die blasphematorische Vergleichung der „Taube Marias" mit dem „schönen Schwane der Leda," welche Paulus vor der Ausgabe der Werke des Spinoza anführt, denkbar. Der Geist der Weltgeschichte bediente sich also vielmehr der leiblichen Zeugung als eines Mittels zum Zwecke. — Ganz angemessen ist aber die dogmatische Vorstellung, daß der Geist nicht bloß vom Vater, wie die Griechische Kirche will, sondern auch vom Sohne ausgeht. Im Griechischen Dogma geht Alles, wie in den ethnischen Religionen, nur aus der absoluten Substanz hervor. Die abendländischen Kirchen aber lassen, nachdem der absolute Gedanke Christi welthistorische Gestalt zeugte, ebenso umgekehrt, nach dem schon erwähnten Kanon der Ursache seiner selbst, auch den allgemeinen Geist, als sich wissenden, erst durch Christi Apotheose von diesen ausgehen. Denn der Geist ist nur, als was er sich weiß: ohne den Sohn also wäre, wie Jacob Böhme sagt, der Vater ein finsteres Thal, der mithin den Geist nicht allein aus sich hervorgehen lassen kann.

Erhellt nun für sich, daß die Empfängniß des Geistes nicht nach dem Fleische, sondern nach dem Geiste zu nehmen ist, so wird dieß auch beim zweiten Gliede unseres Artikels der Fall sein

müssen. In seiner Endlichkeit selbst ist Christus als das Dasein der absoluten Persönlichkeit vorgestellt; die Tilgung der Sündhaftigkeit an dieser endlichen Person hat also, als bewußtlose Voraussetzung, die Gestalt des Enstehens derselben sogar ohne sinnliche Begierde annehmen müssen. In Wahrheit aber hat Christi Mutter den Weltgeist in ihren jungfräulichen Sinn empfangen, und empirisch als Mittelursache den welthistorischen Zweck gefördert, indem sie, mit dem ernsten Blicke, den Raphael so unvergleichlich in der Sixtinischen Madonna wiedergab, früh ihren Erstgebornen lehrte, als ein geistig Wiedergeborner, seine besonderen Interessen dem allgemeinen Wohle der Menschheit unterzuordnen. Schon im 12. Jahre fragt er, im Tempel lehrend: Wer sind meine Brüder? Die ganze Menschheit war es ihm.

Hätte Christus zwei Naturen, wenn nicht zur Zeugung nach dem Geiste die Zeugung nach dem Fleische hinzukäme? Beide Naturen machen aber in ihm, wie in uns Allen, nur Eine Person aus; denn dieß Fürsichsein des Unendlichen im Endlichen bildet eben den Begriff der Person. Die göttliche Idee für sich, ohne ihre Verwirklichung im menschlichen Subjecte, ist eine bloße Allgemeinheit: wie die menschliche Natur ohne ihre Erhebung in den absoluten Geist nur die Abstraction der Schranke, Negation und Sündhaftigkeit. Allein jene Einheit im Entgegengesetzten, allein diese untrennbare Gemeinschaft der Naturen, deren keine fehlen kann, ist die ewige Persönlichkeit des Absoluten.

Ein dreifaches Amt hat Christus in seinem Leben bekleidet. Prophet ist er, weil er vor allen Andern ausgesprochen hat, was Regel unseres Glaubens ist. Hoherpriester ist er, weil er vorgeht der Gemeinde im Beispiel, die eigene Endlichkeit dem Absoluten stets zum Opfer zu bringen; König ist er, weil, wie im Staate, der Ausdruck des allgemeinen Willens als in Ein Individuum concentrirt erscheinen muß: ebenso Christus in der Religion das Individuum ist, an dem alle die Vorstellung von der Objectivität ihrer eigenen Einheit mit dem Absoluten haben, — bis im Cultus des Geistes die Blume der ewigen Persönlichkeit, ich hätte bald gesagt „selbstredend,“ in eines Jeden Brust erblüht. Dann ist das Absolute nicht bloß de se, wie Scotus

Erigena sagt, Alles in Allem, sondern wird auch von allen Menschen als solches anerkannt sein.

„Gelitten unter Pontius Pilatus, gekreuzigt, gestorben und begraben ist.“ Hier tritt das rein Factische einer äußern Geschichte in das Gebiet des Geistes herein. Hier ist von keinem Wissen, sondern in der That nur von einem Glauben die Rede, insofern gar kein Grund vorhanden ist, diese auch von Profan-Scribenten, wie Tacitus, bestätigte Thatsache, an die sich die christliche Mythe lehnte, in Zweifel zu ziehen.

Im religiösen Glauben erhält aber Christi Tod noch eine ganz andere Bedeutung: nämlich die einer der Gerechtigkeit Gottes genügenden Genugthuung für die Sünden des Menschengeschlechts. Dieß soll nun freilich im wahren Sinne der Kirche nicht heißen, daß ohne Reue und Bekehrung der Sünder gerechtfertigt sein könne. Die orthodoxe Lehre will auch wohl nicht, oder kann nicht wollen, daß ein Unschuldiger für die Sünden der Schuldigen büße. Die Erlösung von der Sünde durch Christi Opfer kann nur dieß bedeuten, daß allerdings die beschränkte menschliche Natur als solche ungenügend ist, die vollkommene Ausgeburt des Absoluten an sich darzustellen, sondern das Thun des Absoluten selbst es ist, welches am Negativen das Negative zerbricht, und so das Endliche zur adäquaten Darstellung des Unendlichen macht. Denn wenn das Endliche das Absolute zu seinem innersten Wesen hat, so hat eben darum auch das Absolute das Endliche an ihm selbst, um sich in seinem Andern durch Negation desselben wahrhaft für sich zu setzen. Wie aber die allgemeine Idee des Absoluten in Christus als eine individuelle Gestalt vorgestellt worden, so muß auch das Fleisch, das alle Menschen an sich kreuzigen sollen, um als Geist vor Gott gerechtfertigt aufzuerstehen, als eine individuelle Kreuzigung des Fleisches an dem Individuum angeschaut worden sein, das eben vorzugsweise der Repräsentant der Epiphanie der ewigen Persönlichkeit des Geistes ist. Haben nicht selbst einige Gnostiker Christus als die in allen Zeiten und Räumen gekreuzigte Materie ausgesprochen? Gleichwie aber in Einem Menschen, nach dem Apostel, alle Menschen gerechtfertigt sind, so haben sie auch in Einem

gesündigt, d. h. die allgemeine Schwäche des Fleisches ist vorgestellt als der Fehltritt eines Einzelnen; wobei dann jene Allgemeinheit allerdings nur unter dem Bilde der Erbsünde gerettet werden konnte. Es versteht sich aber von selbst, daß die Allen zu Gute kommende Kreuzigung, als Gnade, oder objectives Thun des Absoluten, nur wirksam ist, wenn sie mit der subjectiven Kreuzigung zusammentrifft.

Daß dann auch das negative Moment des Geistes, als ein der Menschheit allgemeines, hin und wieder mit der Lehre vom Sohne verbunden worden ist, beweist zum Beispiel die bei Böhme ausgebildete heterodoxe Lehre von einem erstgeborenen Sohn Gottes, Lucifer, der abgefallen, und an dessen Stelle sodann erst Christus getreten sei. Ein Anklang von dieser Lehre in der Schrift ist ferner die Versuchung Christi.

„Zur Hölle gefahren, am dritten Tage auferstanden von den Todten, gen Himmel gefahren, sitzet zur Rechten Gottes, des allmächtigen Vaters.“ Durch den Tod ist das Endliche negirt, verschwunden, in das Reich des Unsichtbaren (*εἰς Ἀΐδου*), wie Platon sagt, eingegangen. Als erste Negation wäre dieß Versenken alles Endlichen ins Absolute nur Heidenthum; die Substanz besteht allein in allen Accidenzien. Der wahre Tod aber, um den es sich im Christenthum handelt, ist der Tod des Todes, dessen Stachel die Sünde ist. Das Endliche verschwindet nur als Endliches, um in seinem eigenen Bestehen nur das Unendliche an sich zu zeigen; es ist also nur das Negative an ihm getilgt. Diese Negation des Negativen ist die Wiederherstellung des Positiven, das im Endlichen durchbrechende Absolute selbst; — die Apotheose des Endlichen, das durch sich hindurch, als ein geläutertes Gefäß, bis ins Herz der Gottheit schauen läßt. Dieß, was Allen im Cultus begegnen soll als ihre eigene innere Erfahrung, ist an Christus vorgestellt als äußere Geschichte. Dieser Glaube selbst ist das Allgemeine und Bleibende; daß aber das sinnliche Geschehen ein sinnliches Geschehen in einem bestimmten Zeitmomente bleiben, und dennoch eine geistige Allgemeinheit sein soll, — das ist der Widerspruch, den die Vorstellung

harmlos übersieht, und an dem die rechte Seite würgt, ohne ihn zwingen zu können.

Christi Geist fährt also nicht empirisch zum sinnlichen Himmel auf, denn er ist nicht im Raume: sein Leib nicht, denn er dient dem Gesetz der Schwere. Hat Christus nur einen Scheinleib gehabt, wie Einige wollen, so wird er zum Gespenst. Ueberhaupt läßt sich eine sinnliche Himmelfahrt nach dem Kopernicanischen Systeme gar nicht mehr construiren; denn der Himmel ist unten so gut wie oben, und was jetzt oben ist, ist bald wieder unten. Der consequente Christianismus, um die leibliche Himmelfahrt zu retten, müßte also eigentlich alle künftigen Galilei ihre Kopernicanischen Ketzereien nochmals abschwören lassen; und wer weiß, ob man ihnen nicht binnen Kurzem vorwerfen wird, zur Untergrabung der Kirche zu tief auch in die Naturwissenschaften eingedrungen zu sein. Hat nicht bereits eine von hohen Gönnern geschützte „literarische Zeitung" ausgesprochen, auch die Naturwissenschaften müßten auf Offenbarung begründet werden, weil nur sie die Frage nach dem Ursprung der Menschen lösen könne? Würden unsere neulichen Reden über diesen Punkt vor solcher Censur bestehen können?

Das neue Christenthum begnügt sich überall mit der symbolischen Bedeutung der Dogmen. In den Himmel des Geisterreichs also ist Christus gefahren, sein einzelnes Selbst zum allgemeinen Selbst auferstanden: und so die Einseitigkeit der Vorstellung corrigirt, daß dieß Individuum als ein sinnliches das Absolute sei; es ist es vielmehr nur als aufgehobenes Dieses, d. h. im Geiste. Daher hat sich Christus bei seinen Lebzeiten auch nicht anbeten lassen, und mußte, wie er selbst sagt, den Tod leiden, ehe denn er eingehen konnte in seine Herrlichkeit. Zur Rechten Gottes sitzt er für die Vorstellung, welche die Idee der ewigen Menschwerdung, als die absolute Persönlichkeit des Vaters, so lange von der erschienenen Persönlichkeit des Fleisch gewordenen Logos trennen, und diese nur neben jene setzen mußte, bis, durch die wahre Bedeutung der Lehre vom Geiste, der historische Christus, mit der ewigen Menschwerdung verschmolzen, in jedem Individuum von Neuem stirbt und aufersteht, wie es im Symbol

des Abendmahls vorgestellt ist: so daß nur Eine Person im Himmel und auf Erden lebe, der heilige Geist der Gemeinde, in welchem alle Menschen Ein Heiliger sind, — „das wahre und einzige Geisterreich, das es giebt," wie unser Meister spricht.

„Von dannen er kommen wird, zu richten die Lebendigen und die Todten." So lange die Vorstellung noch an der Person Christi, als an einer zeitlichen Menschwerdung festhält, die einmal vor bald 2000 Jahren in Palästina und nicht wieder Statt gefunden hat, so lange ist Christus noch nicht wiedergekommen. Nicht aber mit sinnlichen Geberden wird seine Wiederkunft begleitet sein, wie schon Lucas lehrt. Als allgemeiner Geist kommt Christus wieder, wenn das Bewußtsein erstarkt und unter den Menschen wird Wurzel geschlagen haben, daß die wahre Persönlichkeit des Menschen das adäquate Dasein des Absoluten ist. Er richtet die Todten; denn die Thaten der Ewigkeit, die sie vollbrachten, sind in der Muse der Erinnerung aufbewahrt, und führen im Urtheil der Nachwelt, als dem Ausspruch des allgemeinen Weltgeistes, ein ewiges Leben. Aber auch die Lebendigen richtet Christus, denn der allgemeine Geist ist die Richtschnur alles Denkens und Handelns; und wer ihm nicht gemäß ist, ist dadurch schon gerichtet, da der allgemeine Geist dann in ihm nur erscheint als zertrümmernd das Negative.

Wie also in unsern heiligen Traditionen der Anfang der Geschichte mit dem Anfang der Welt verwechselt und als die zeitliche Schöpfung vorgestellt wurde, weil in der That die Geschichte mit einer großen Natur-Katastrophe der Erde begann: so wird auch umgekehrt das Ende der Geschichte als das jüngste Gericht vorgestellt und deßhalb mit dem Untergange der Welt verwechselt; auf diese Weise mußten eben, wie wir sahen, die vorgeschichtliche Zeit und die nachgeschichtliche Zeit zur Vorstellung einer zeitlosen Ewigkeit werden, während in Wahrheit jene Grenzpunkte der historischen Zeit selbst noch Zeitverläufe sind. Fassen wir aber die Zeit, in welcher wir leben, genauer ins Auge: so fragt sich, wie weit die Aufgabe derselben, die wir bereits angegeben, gelöst oder in ihrer Lösung begriffen ist. Als dritte Periode der mittlern historischen Zeit, soll sie daran arbeiten, die Geschichte

aufzulösen, den Himmel auf Erden wiederherzustellen und das Reich des Geistes in einer allgemeinen Kirche für alle Ewigkeit zu gründen.

Diese Aufgabe, können wir sagen, ist aber erst seit gestern gestellt; und wir stehen noch an der Schwelle dieses Zeitabschnitts. Die bestimmte Form des Christenthums, in welcher wir es zuerst in der Geschichte auftreten sehen, hat das Element der ethnischen Religionen in sich zu verarbeiten, um sich zu einer dritten Weltgestalt zu erweitern. Im Alterthume ist nun die Harmonie des Begriffs und der Realität noch die vorausgesetzte Grundlage der ganzen Weltanschauung. In jeder einzelnen Gestalt des Universums war das Göttliche unmittelbar präsent. So stellte sich, nach meines edlen Freundes richtigem Blicke, das Absolute als Gefühl, Anschauung, künstlerischer Genius dar: wie denn selbst in Griechenland Religion und Philosophie noch Kunstwerke waren. Das Christenthum, aus dem Bewußtsein des Sündenfalls hervorgegangen und daher mitten in der Endlichkeit stehend, beginnt dagegen gleich mit diesem innern Bruche; der Mensch greift denkend in seine Brust, und die Reconstruction der verlornen Harmonie im Innern des Gemüths bleibt die Hauptbestrebung. So bildet sich im Christenthum das innere Leben der Intellectual-Welt, gegen die Verworfenheit des äußern Daseins immer mehr aus. Nachdem die Religion Philosophie und Kunst ganz in ihre Dienste genommen hatte, ist seit der Reformation die intelligible Welt aus dem Reiche der Vorstellung allmählig in das denkende Bewußtsein einer freien Philosophie erhoben worden. Wird dann endlich die Religion ganz von der Philosophie durchdrungen sein, so daß sie als die Weltreligion auftreten kann, die ich schon neulich verkündete; so bleibt für die Geschichte der Zukunft, wie es in meines Freundes Historiosophie heißt, nur übrig, die Wunder zu enthüllen, die der gefundene Stein der Weisen, von Aristoteles bis Hegel in sich schließt; d. h. durch Ausbildung aller Lebensverhältnisse des Menschengeschlechts zum adäquaten Dasein der Vernunft, dem philosophischen Gedanken That zu verschaffen, indem die bewußtlose objective Harmonie des Alterthums jetzt aus der bewußten Fülle des innern Wissens selbst entspringt. Im

Alterthume war das Absolute als Thatsache vorhanden, in der mittleren Zeit als Glaube und Gedanke; jetzt muß die Menschheit es als eine Thathandlung auf organischem Wege aus sich entwickeln.

Ist der Zeitpunkt für eine solche friedliche Umgestaltung nicht günstig? Keine großen Individualitäten erheben sich mehr im Menschengeschlechte, die, im bewußtlosen Ahnen des Weltzwecks, mehr oder weniger, durch die Energie ihrer Persönlichkeit fortgerissen, auch vom Ziele abschweiften und die Menschheit oft nur durch blutige Umwege weiter führten. Napoleon scheint der letzte Held. Durch das maßlose Aufspreitzen seiner thatkräftigen Individualität hat er die Sache des Fortschritts, der er allerdings huldigte, auf Decennien compromittirt, indem er so einer mächtigen Reaction die Gelegenheit verschaffte, den Zorn der Völker gegen ihn aufzuregen. Jetzt hat das Menschengeschlecht eingesehen, daß der Fortschritt nur durch die nachhaltige Wirkung des allgemeinen Geistes, der sich allmählig des Bewußtseins Aller bemächtigen muß, gefördert werden kann. Nicht durch die blinde Entscheidung des Kriegsgotts, durch ruhige gemeinschaftliche Erörterung des zu findenden Zwecks sollen wir fortan weiter rücken. Nur in Gesellschaft und durch Association sind wir stark. Die, welche den allgemeinen Geist des Menschengeschlechts in seiner freien Entwickelung seit den Zeiten der Reformation hemmen wollten, ich meine den Orden der Jesuiten, kennen längst die Stärke, die im Princip der Association liegt. Benutzen wir das Beispiel, um solchen geistesmörderischen Tendenzen mit ihren eigenen Waffen entgegenzutreten. In der Religion angegriffen, fangen die Germanen an, sich zu regen.

Werden nicht die wahnsinnigen Excesse der Römischen Hierarchie, die im Bewußtsein ihres nahenden Untergangs, die letzten verzweifelndsten Rettungsversuche macht, selbst den Katholiken die Augen öffnen? Hat der heilige Rock zu Trier, wie einst Tezel's Ablaß vor 300 Jahren, nicht bereits Früchte getragen, woran die Aussteller nicht dachten? Sollte endlich einmal die Macchiavellistische Lehre Roms, einzulenken, wenn die allgemeine Stimme sich dagegen erhebt, der Klugheit der Zeloten entgangen sein? Die

neuesten Schritte katholischer Prälaten scheinen darauf hinzudeuten. Wird nicht „der ewige Jude" den mit solcher Meisterschaft der Dichter in seiner ganzen häßlichen Blöße darstellte Priester-Lug und Trug der Jesuiten an seiner tiefsten Wurzel anhauen und umstürzen? Sind eines muthigen Priesters Sendschreiben an den Bischof zu Trier wegen der Ausstellung des heiligen Rockes und das Glaubensbekenntniß von Schneidemühl nicht die Grundlage einer Verjüngung der katholischen Kirche geworden? Haben die in reißender Progression sich bildenden neuen Gemeinden, indem sie ihre Losreißung von den Fesseln der Römischen Hierarchie laut als Princip verkündeten, nicht die allgemeine Kirche dadurch möglich gemacht? Konnten solchen Thatsachen gegenüber die Protestanten unthätig bleiben? Haben sie nicht auch bereits durch vielfache Associationen und Proteste ihre Theilnahme an der großen religiösen Bewegung, die im Begriffe ist auszubrechen, bekundet? Wollen wir in jedem Dorfpfarrer uns einen kleinen Papst über den Kopf wachsen lassen? die Privatbeichte und das Controliren des Kirchenbesuchs dulden? Unsere Obern sind (sie sagen es selber) für uns, und haben endlich jene „extremen Richtungen" verdammt. Wird die freie G e m e i n d e sich nicht bald übers ganze Land verbreiten? Können wir namentlich, als Philosophen, die Worte der symbolischen Bücher, vollends, wenn damit ein für alle Mal ein gewisser, alle Zeiten bindender Sinn verknüpft sein soll, als regula fidei gelten lassen? Haben nicht selbst schon Gottesgelehrte die aus freier wissenschaftlicher Ueberzeugung entsprungene, im Geist fortschreitender Entwickelung erblühende Auslegung des ehrwürdigen Urtextes der heiligen Schrift als die einzige Norm des Glaubens anerkannt?

Daß diese Erhebung der religiösen Vorstellungen in den denkenden Begriff und die Erzeugung einer neuen Vorstellung aus diesem Begriffe an der Zeit sei, ja das Dogma nur auf diese Weise gegen die anstürmenden Zweifel der Aufklärung gerettet werden könne, — das glaube ich allerdings aus den Zeichen der Zeit zu erkennen. Fürchten wir daher nicht, was unser Meister von der knechtischen Umwandlung der Dogmen sagt: „Die Vernunft, wenn es anders Vernunft ist, was sich diesen Namen giebt,

hat sich in der positiven Religion so geltend gemacht, daß Kant mit seinem Versuche, die positive Form der Religion mit einer Bedeutung aus seiner Philosophie zu beleben, nicht deßwegen kein Glück machte, weil der eigenthümliche Sinn jener Formen dadurch verändert wurde, sondern weil dieselben auch dieser Ehre nicht mehr werth schienen." Erkennen wir vielmehr, nach Aristoteles Beispiele, „was Ehrwürdiges in den Glauben unserer Väter liegt," setzen wir aber auch, wie er, hinzu, „nur insoweit, als wir ihn so eben erklärt haben, verstehen wir ihn, — das Uebrige ist der leichtern Ueberredung wegen hinzugefügt." Das ist eben der Punkt. Zu allgemeinen Gedanken und ewigen Wahrheiten in Form der Allgemeinheit erhebt sich die Menge nicht so leicht. Um überzeugt zu sein, will sie in individueller Gestalt anschauen und fühlen, was als ganz allgemeine Wahrheit zu denken ist. Darin liegt das Symbolische und Mystische (das Ueberredende) jeder Religion, — jeder bisherigen Religion.

Das neue Christenthum, als die anbrechende Vernunftreligion, ist der Versuch, das Mystische abzustreifen, und den Vernunftgehalt in die Form einer allgemeinfaßlichen Vorstellung umzugießen. O! Ich fürchte, daß diejenigen, welche gegen die Philosophen wegen ihrer mystischen Erklärungsweise eifern, mit der Form, die sie hartnäckig vertheidigen wollen, auch den ächten Inhalt, soviel an ihnen ist, gefährden werden. Doch die geistige, die triumphirende Kirche ist auf einen Fels gebaut; und die Pforten der Hölle, dieses Formelwesen wird endlich wie eine äußere Schale zerbrochen, um den ächten Kern der Wahrheit unverhüllt ans Tageslicht zu fördern. Dazu durch meine Worte beizutragen, ist allerdings mein Wunsch und Zweck beim Vortrag dieser Rede. Was Kant aber mißlang, weil er es im Sinne eines beschränkten, moralischen Standpunkts durchzuführen suchte, warum soll es uns vom Standpunkt des absoluten Wissens aus mißlingen? Die Zeit ist für religiöse Fragen reif.

Werfen wir uns also sämmtlich, meine Freunde, praktisch mitten in eine Lebensfrage der Wirklichkeit hinein, indem wir uns klar und deutlich, ohne Hinterhalt und Reservation, zu uns selbst und dem Publicum gegenüber aussprechen. Wir führen

damit nicht sowohl die Philosophen, als ebensosehr das Christenthum ins Leben ein, das sonst in den theologischen Streitigkeiten übers Dogma zu einer unfruchtbaren Silbenstecherei, oder, was noch schlimmer ist, in den Händen einer Parthei, als ein heuchlerisches Zur-Schau-Tragen erscheinen und zum Deckmantel dienen würde, weltliche Zwecke der Herrschaft, selbst über die königliche Gewalt, zu verfolgen und eine neue Geistesknechtschaft herbeizuführen. Treten wir also jener uralten scheinheiligen Association durch einen ganz neuen Bund der Wissenschaft und des Gedankens, als die von unserm Meister schon empfohlene Gemeinde der Philosophie entgegen, da ja in allen Sphären des körperlichen Lebens Vereine zu den verschiedensten Zwecken jetzt überall aus dem Bewußtsein des Volks hervorgehen. Nicht mehr Ein Individuum ist zum Werthe der göttlichen Persönlichkeit erhoben; auch der Cultus des Genius, den die linke Seite vor nicht langer Zeit vorschlug, ist bereits durch die Riesenschritte der Geschichte überflügelt. Und in dem neuen Christenthum, welches, weltlich geworden, zwar nicht aufhört, Religion zu sein, aber nicht mehr nur Religion ist, sondern zugleich ein neues sociales Leben aus sich gebären will, ist die Epiphanie der ewigen Persönlichkeit des Geistes dadurch gesetzt, daß der allgemeine Geist sich als die alleinige Person in der Gesammtheit der Individuen offenbart. „Die Religion des Wortes wird sich,“ wie der schon erwähnte Priester sagt, damit „zur Religion der That erheben.“

Die Weltpoesie, von der ich letzthin sprach, hat diese Richtung der Europäischen Menschheit schon anerkannt, und, seit unserer damaligen Zusammenkunft, von den „Mysterien zu Paris“ bis „zum ewigen Juden“ einen bedeutenden Schritt vorwärts gethan. Im ersten Romane war der Germanische Fürst gewissermaßen der einzige Repräsentant der ewigen Persönlichkeit des Absoluten, indem er sich zum raschen Vollzieher der etwas „langmüthigen Vorsehung“ Gottes aufwarf. Im ewigen Juden wird dieser Beruf einer zu constituirenden, durch lange Ansammlung eines Erbschafts-Capitals unermeßlich reichen Gesellschaft zugemuthet, die sich damit dem Jesuitenorden entgegenstellen soll. „Die Gesellschaft Jesu,“ heißt es, „ist eins der glänzendsten Beispiele

der Allmacht der Association. Wenn eine verderbte, auf menschliche Erniedrigung, Furcht und Despotismus gegründete, von dem Fluche der Völker verfolgte Association Jahrhunderte überdauern konnte und oft die Welt durch List und Schrecken regiert hat, was vermöchte nicht eine Association, die, von Brüderlichkeit und evangelischer Liebe ausgehend, den Zweck hätte, Mann und Weib von jeder erniedrigenden Knechtschaft zu befreien? zum Glück hienieden diejenigen einzuladen, die bisher nur den Schmerz und das Elend des Lebens gekannt haben? die nährende Arbeit zu Ehren zu bringen und zu bereichern? Diejenigen zu unterweisen, welche die Unwissenheit verdirbt? die freie Entfaltung aller Richtungen der Seele zu begünstigen, welche die Gottheit als so viel mächtige Hebel dem Menschen verlieh?" u. s. w.

So sind die Vereine für das Wohl der arbeitenden Klassen, die wir mitten unter uns durch einen hochherzigen Impuls entstehen sahen, mehr, als es scheint, eine Seite der Epiphanie der ewigen Persönlichkeit des Geistes, deren immanente Gegenwart die Menschheit in sich zu fühlen beginnt. Der Associationstrieb zu Gunsten der niedern Klassen der Gesellschaft fließt aus der Ehrfurcht vor dem Menschen als Menschen im letzten der Proletarier, als einem Ebenbilde der Gottheit. Daß der Mensch als solcher im Christenthum Zweck Gottes sei, wie unser Meister aufstellte, hört auf, eine bloße Redensart zu sein, sobald nicht Einer mehr der bevorzugte Repräsentant der göttlichen Persönlichkeit auf Erden ist, sondern Alle mit vereinten Kräften dahin arbeiten, auch im Aermsten und Geringsten das unter der Asche der äußeren Noth des Lebens verdeckte Fünkchen der göttlichen Ebenbildlichkeit zur lodernden Flamme anzufachen; erst so wird die Gleichheit aller Menschen vor Gott eine Wahrheit. Im Jesuitismus aber ist der Einzelne, weiß Gott, nicht Zweck, sondern für andere Menschen (was nie sein darf) ein bloßes Mittel, ein blindes Werkzeug, das im passiven Gehorsam „gleich einem Leichnam" (tanquam cadaver) sein soll, wie ihre Schriftsteller sagen.

Wollen wir nicht auch unsere Gesellschaft jenem Associationsdrange zuschreiben? Umschließen wir uns mit der schon von Spinoza geforderten Intellectual-Liebe Gottes, durch die allein

wir den gemeinsamen Zweck fördern können. Ich wenigstens fühle an mir selber, daß, jemehr der allgemeine Geist erstarkt ist, um so schwächer der Einzelne für sich selber ist. Durch die Association der Schriftstellerei, welche einer der Zwecke unseres Zusammentritts war, wird der Einzelne durch Alle gehoben. Nehmt daher, was ich hiermit über die Christologie als die Theorie von der empirisch gegebenen Epiphanie der ewigen Persönlichkeit des Geistes gesagt habe, für einen nur sehr unvollkommenen Anfang hin, der gewiß noch vieler Entwickelungen und Verbesserungen fähig ist, und dem erst der Lebensodem des Dialogs durch Eure Bemerkungen und Entgegnungen Nachhaltigkeit verschaffen kann. Ich bin überzeugt, durch Eure Berichtigungen und positiven Erörterungen wird erst für mich sowohl, als für uns Alle die Wahrheit aus dem lebendigen Kampfe der Ansichten hervorgehen. „Denn," wie Aristoteles sagt, „die Wahrheit ist zugleich schwer und leicht zu finden: schwer, weil Einer allein sie nicht trifft; leicht, weil sie Allen zusammen nicht entgehen kann."

Zum Siegel unseres unverbrüchlichen Bundes, wenn er desselben noch bedürfte, fordere ich Euch also auf, mir auch über diese Rede Euer Urtheil nicht vorenthalten zu wollen. Die Sache ist mir auch hier das Erste oder vielmehr Alleinige; meine Persönlichkeit opfere ich ganz. Die Sache aber scheint mir zu sein: uns jener ewigen Persönlichkeit des Geistes zu bemächtigen, die mitten in der endlichen Individualität das allein Bleibende und Geltende ist; und als unser wahres Selbst zu wissen, was die erste Gemeinde sich in der Person Christi als ein äußeres Subject vorstellen mußte. Noch hat aus dem Schooße unserer Gesellschaft selbst heraus mit allgemeiner Zustimmung keine literarische Frucht unsere Verbindung beglücken wollen. Eine ganz neue Art Literatur würden wir dadurch gründen, nicht wie in den gewöhnlichen Zeitschriften aller Art, wo nur mehre Schriftsteller ihre Abhandlungen zusammen herausgeben; sondern, den Statuten unserer Gesellschaft gemäß, würden die Gedanken verschiedener Schriftsteller, durch sie selbst harmonisch abgewogen und eingefugt, sich, vermittelst der Redaction und Herausgabe unserer Verhandlungen, zu einem künstlerischen Ganzen abrunden.

Demogeron. Als den Aeltesten unserer Gesellschaft, frage ich Dich zuerst, o Noemon, ob Du das Wort ergreifen willst, um jetzt, nachdem auch der leiseste Mißklang der Persönlichkeiten entfernt scheint, unserem Freunde Teleophanes Dein Urtheil über seine Rede mitzutheilen, und so zur positiven Einigung in einer Sache zu gelangen, die immer mehr und mehr die höchsten Interessen der Gegenwart in Anspruch nimmt.

Noemon. Ich wünsche, daß, nach dem Ausscheiden mehrerer unserer Freunde, erst die anderen, die bisher passiver sich verhielten, namentlich aber dann auch die erst kürzlich hinzugetretenen sich über den fraglichen Gegenstand aussprechen möchten. Indem ich mir das Wort auf diese Weise für die Folge vorbehalte, bevorworte ich indessen schon jetzt, daß ich mit dem geschichtlichen Theile Deiner Auseinandersetzung, o Teleophanes, mich vollkommen einverstanden erkläre. Nur über die eigenen Ansichten des Redners werde ich mir hin und wieder Bemerkungen einzustreuen erlauben: und zwar so, daß ich mich in seinen Standpunkt stellen, in den Kreis des Gegners einzugehen versuchen werde, um zu sehen, ob ich ihn nicht aus ihm selber zu widerlegen im Stande bin. Als Vorsitzer solltest Du aber, o Demogeron, den anderen Freunden mit gutem Beispiele vorangehen.

Demogeron. Ich fürchte nur, keine fruchtbare Discussion gegen den Teleophanes herbeiführen zu können, weil ich meine vollständige Zustimmung zum Inhalt der so eben vernommenen Rede kund geben muß. Ich werde mich daher vor der Hand und hauptsächlich damit begnügen, die Discussion zu leiten. Zum Schluß jedoch, sollte es noch etwa nöthig sein, will auch ich mir ein specielleres Votum vorbehalten. Nur einen Punkt möchte ich, zur Einleitung in die Debatte, gleich jetzt anregen, weil ich darüber in der That divergirender Ansicht mit unserem Freunde bin. Ich halte nämlich dafür, daß ein Philosoph des neunzehnten Jahrhunderts kein Glaubensbekenntniß, ja nicht einmal ein Denkbekenntniß haben könne; denn der Ausdruck des Glaubens als Dogma ist jetzt in der Wissenschaft untergegangen. In der ältesten Kirche ist das Glaubensbekenntniß der theoretische Ausdruck des Erkennens von den göttlichen Dingen gewesen.

Unser Erkennen ist jetzt aber ein anderes, ein rein wissenschaftliches, welches kein Glaubensbekenntniß mehr zuläßt.

Teleophanes. Dieser Ansicht muß ich um so bestimmter entgegentreten, als sie einen Hauptpunkt meiner wissenschaftlichen Ueberzeugung angreift. Ich läugne nicht, daß wir erst in unseren Zeiten zur rein wissenschaftlichen Erkenntniß der Dogmen hindurchgedrungen sind. Aber aus dieser philosophischen Erkenntniß muß ein neues Glaubensbekenntniß hervorgehen. Auch in der ersten Kirche ist der Glaube nur durch die Philosophie, namentlich bei Augustin, zu einem theologischen System erhoben worden. Die Logos-Idee, die der ganzen christlichen Dogmatik erst Haltung und Zusammenhang gegeben hat, ist aus Neuplatonischer Philosophie, sogar durch Corruption des Textes, in die christlichen Grundbücher hineingetragen worden. Wie nun die Kirchenväter das Dogma gemacht haben, indem sie die heidnischen Gedanken den christlichen Vorstellungen unterbauten, so ist auch die Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts der Unterbau eines neuen Glaubens. Es muß eine Umgestaltung Statt finden. Das fühlen Alle, daß ein neues Christenthum im Anzuge ist. Da sich aber aus den bisherigen Systemen der Philosophie kein neuer Glaube hat entwickeln wollen, wie Kants mißglückter Versuch seiner „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" bewies: so wird erst jetzt die moderne Speculation in die religiöse Vorstellung des Volkes übergehen, und sich in den neuen Glauben einer allgemeinen christlichen Kirche umwandeln. Ihn können und sollen nicht nur die Philosophen, sondern auch diejenigen annehmen, welche sich von religiösen Vorstellungen gar nicht zu speculativen Gedanken in ihrer strengen Form zu erheben vermögen. Ich läugne nicht, daß ich damit diesem Glauben auch einen neuen Inhalt gebe. Eben aus diesem Grunde ist es aber auch ein neues Glaubensbekenntniß, was ich als denkender Philosoph habe ablegen wollen.

Demogeron. Gerade darin besteht der Fehler und das Unglück des bisherigen religiösen Verhaltens, daß man die Religion hauptsächlich in die Theorie versetzt hat. Ist dieß einmal geschehen, so ist der Schritt kaum abzuwenden, daß man die

Seligkeit der Gemeindeglieder von einem bestimmten Dogma abhängig machte. Die Katholische Kirche hat es sich in der Scholastischen Philosophie zur Aufgabe gemacht, das Dogma zu erkennen; und flugs hat sich daraus die Lehre von der alleinseligmachenden Kirche gebildet. Es ist gar nicht Sache der Religion, das Dogma zu erkennen; sie ist gar keine Theorie, sondern Praxis und Gesinnung. Denn sie geht von der Liebe aus, und bestimmt durch dieselbe des Menschen ganze Handlungsweise.

Elpizon. Der Vorsitzer hat das Wort Glaube in Teleophanes Rede urgirt, und darin eine Verpflichtung, die dieser fordere, sehen wollen. So hat Teleophanes es aber wohl nicht gemeint.

Demogeron. Dann hätte er aber auch nicht von Glauben sprechen sollen; und selbst wenn ich nur sein neu gebildetes Wort „Denk-Bekenntniß" hervorhebe, so drückt das darin enthaltene Bekenntniß immer noch dasselbe aus.

Teleophanes. Drei Punkte sind es, die ich unserem Vorsitzer zu erwiedern habe. Erstens ist mir nicht im Entferntesten eingefallen, die Seligkeit eines Menschen von irgend einem bestimmten Glaubensinhalte abhängig zu machen. Wie die Wissenschaft und ihr Bekenntniß ein freies ist, so muß es auch mit der Religion der Fall sein, obgleich die kirchliche Gemeinde, wie die philosophische, zu jeder Zeit über gewisse wesentliche Punkte unter sich wird einig geworden sein. Zweitens ist die Philosophie nicht etwa, wie Demogeron zu meinen scheint, ein bloßes Corollarium der Moral; diesen Standpunkt Kants haben wir, sollte ich denken, bereits überwunden. Drittens ist die Religion, als der Sphäre des absoluten Geistes angehörig, ein Gebiet, das den Gegensatz von Theorie und Praxis längst hinter sich hat. Das Christenthum des neunzehnten Jahrhunderts ist nur möglich durch die Erkenntniß, wie der göttliche Geist sich in Jedem, auch dem geringsten der Menschenkinder manifestirt. Durch diese Erkenntniß wird die Liebe, welche Du als das Wesen des Christenthums ausgesprochen hast, am meisten gefördert; denn was ich in einem Jeden vom göttlichen Urbilde wiedererkenne, das liebe ich in ihm.

Indem uns die Religion zu dieser Praxis der Liebe führen soll, so kann sie es doch nur vermittelst jener theoretischen Erkenntniß.

Demogeron. Weit entfernt, die Religion zum Corollarium der Moral zu machen, halte ich diese vielmehr für ein Product von jener. So ist, was man „kahle Moralität" zu nennen pflegt, nichts Niedrigeres, als die Religion, da sie eben in diese eingeschlossen und ohne dieselbe nicht möglich ist.

Anchinoos. Die Moralität ist aber auch ein Maß der Religion.

Demogeron. Sagen wir lieber: Aeußerlich, die Sittlichkeit ist Zweck der Religion; innerlich, die Tugend ist Bewährung der Religion.

Hylibates. Immer ist die Moralität nicht das unterscheidende Merkmal des Christenthums; denn sie hat, wenn auch nicht als christliche Sittlichkeit, bestanden, ehe Christus auftrat. Auch ist Demogeron's moralische Protestation gegen ein Glaubensbekenntniß selbst sein Glaubensbekenntniß. Er sagt: Die christliche Liebe lehrt uns, sich mit allen seinen Mitmenschen identisch zu wissen. Dieß ist eine Erkenntniß, zu der man durch das tiefste Studium, kurz durch Theorie gelangen kann. Ueberhaupt, um anzugeben, was die christliche Religion sei, bedarf man wieder der Theorie; und so läßt sich ein Glaubensbekenntniß gar nicht abweisen.

Demogeron. Ich läugne nicht, daß die Religion, welche ursprünglich als Leben erscheint, später auch Gegenstand der Theorie werden könne. Ein Glaubensbekenntniß der Gegenwart kann man aber nicht dadurch gewinnen, daß das kirchliche Bekenntniß, wie es sich in geschichtlicher Entwickelung gebildet hat, in eine philosophische Erkenntniß umgesetzt werde. Denn eine solche Umdeutung der Formeln des Christenthums ist eine Metamorphose ihres Sinnes, und wird nie die Volksvorstellung durchdringen.

Teleophanes. Das wäre eben zu erwarten. Wenn aber Demogeron behauptet, daß beim religiösen Leben das Glaubensbekenntniß nicht an die Spitze gestellt werden dürfe, so will ich es allerdings für den bisherigen Gang der Geschichte, nicht nur in der Religion, sondern überall, als eine unläugbare Thatsache

zugeben, daß das bewußtlose Thun der klaren Erkenntniß des Geschehenen vorhergegangen ist. Seit fünfzig Jahren hat die Geschichte aber angefangen, den entgegengesetzten Entwickelungsgang zu nehmen; sie schreitet nicht mehr auf unbewußte Weise vorwärts, sondern der Gedanke und die Theorie hat sich nunmehr an die Spitze der geschichtlichen Entwickelung gestellt. Da dieß auch für die Religion gilt, so muß auch hier die beginnende Umgestaltung der religiösen Ueberzeugungen, die Geburt einer allgemeinen christlichen Kirche, aus dem klaren Bewußtsein hervorgehen; und darum glaube ich eben, etwas nicht ganz Unverdienstliches gethan zu haben, als ich das Denkbekenntniß eines Philosophen des neunzehnten Jahrhunderts aufstellte.

Skopas. Ich weiß nicht, was Demogeron unter Religion im Gegensatze gegen ein theoretisches Bewußtsein versteht. Die Religion versirt in der Sprache; und so wie Du Sprache hast, hast Du bewußten Gedanken. Ja, wolltest Du auch die Religion dem Gefühle vindiciren, sobald Du deine religiösen Gefühle mittheilst, ist Gedanke und Erkenntniß da. Daß diese einen neuen Glauben gebähre, dahin muß es kommen. Doch hier trete ich ebenso der Ansicht des Teleophanes entgegen, als ob die Weltgeschichte jetzt mit einem Male anfinge, auf dem Kopf zu gehen. Nicht erst jetzt, sondern ursprünglich und von jeher ist in der Geschichte die Theorie der Praxis vorangegangen.

Teleophanes. Beides ist wahr. Aus der Theorie ist eine Praxis entstanden, die wieder eine neue, weiter entwickelte Theorie aus sich hervorgehen ließ. Ich meinte nur, daß jetzt die Theorie mit mehr Bewußtsein an die Spitze trete.

Skopas. Selbst schon bei den Griechischen Künstlern war die Theorie zuerst da, und ihre Werke sind aus einer solchen hervorgegangen. Sogar von der Musik bleibt dieß wahr. Besonders Sophokles zeichnete sich durch die Tiefe seiner Theorie aus. Ebenso war die Religion von Anfang an nicht ohne klares Bewußtsein, wie Moses Beispiel lehrt. Auch war die Tugend der Alten vorzugsweise Einsicht; was aber ausschließt, daß sie bloß aus einem menschlichen Instinct hervorgegangen sei. Religiöser Instinct ist für den Menschen nicht vorhanden. Die Würde des Menschen in

der Religion ist darin zu suchen, daß er ein Bewußtsein über ihren Inhalt gewinne, und somit einen Glauben habe.

Astynomos. Dieß ist so richtig, daß sogar die vorhin erwähnte christliche Liebe, als Resultat eines Dogma, selbst zur Glaubenssache geworden ist.

Demogeron. Ich behaupte auch nur, unsere Schule hat kein Glaubensbekenntniß, weil sie sich negativ gegen den alten Glauben verhält, und daher (wiewohl mit Unrecht) als irreligiös verschrieen wird. Ich spreche hier noch nicht vom Inhalt, sondern von dem formalen Principe, das zum Glauben gehört. Im Christenthum ist nämlich die Bibel Erkenntniß-Quelle der Religion. Dieß Erkenntniß-Princip lassen wir nicht mehr gelten, sondern stimmen dem Aufsatze des von einer zelotischen Religions-Parthei verfolgten Pfarrers „Ob Schrift, ob Geist" bei, worin er sagt: Daß Christus leiblich gen Himmel gefahren sei, Bileam's Eselinn gesprochen habe, Christus aus einer unbefleckten Empfängniß entsprungen sei, — alles dieß glauben wir nicht mehr, und wissen, daß diese Vorstellungen mit dem Bewußtsein der damaligen Zeit zusammenhängen. — In diesem Sinne läugne ich also, daß wir noch das Dogma haben.

Hylibates. Daß Gott Mensch geworden, wenn wir es auch in unserem Sinne verstehen, ist doch das alte Dogma, auf welchem die allgemeine Menschenliebe beruht; und so ist dieser Glaube auch noch unser Glaube.

Demogeron. Es ist aber nicht der christliche; denn das Christenthum geht aus von der Annahme eines transscendenten Gottes.

Hylibates. In der Menschwerdung wird aber der transscendente Gott immanent.

Demogeron. Ja, aber nur einmal.

Teleophanes. Die christliche Vorstellung kennt auch eine ewige Zeugung des Sohnes.

Hylibates. Wir haben das Recht, ein solches Dogma auszulegen, und unser Philosophem in der Vorstellung, daß Gott Mensch geworden sei, wieder zu erkennen.

Astynomos. In anderer Wendung: Es ist die Aufgabe der Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts, die Vernunft im alten Dogma nachzuweisen.

Hylibates. Das Unvernünftige aber auszuscheiden.

Demogeron. Das ist eben Sache der speculativen Dogmatik, kein Christenthum; denn umgekehrt kann Einer Christ sein, auch ohne diesen Glauben zu haben. Ist Spinoza Christ? Ja, obgleich er auf kein Glaubensbekenntniß getauft ist.

Teleophanes. In der Erkenntniß dieses Glaubens liegt aber doch das positiv Christliche der speculativen Philosophie, welches Du ihr vorhin absprechen wolltest.

Elpizon. Ich möchte den Teleophanes fragen, soll sein Glaubensbekenntniß eine Vergeistigung des Dogma oder bloß seine eigene Ueberzeugung sein.

Teleophanes. Offenbar Beides.

Demogeron. Da der angeregte Gegenstand von Interesse scheint, so fordere ich aus der Versammlung Diejenigen, welche sich etwa ausführlicher darüber auszulassen wünschten, auf, sich der Reihe nach als Redner einzuschreiben.

Anchinoos. Ich bat zuerst ums Wort. Das inhaltreiche vielseitige Denkbekenntniß, welches in Teleophanes Rede uns vorliegt, schließt sich an die lange Kette der Erörterungen und wissenschaftlichen Kämpfe an, welche im Schooße dieser Gesellschaft über die letzten Enden alles Wissens und aller Erkenntniß Statt gefunden haben. Hätte der philosophische Verein dem Gedächtnisse des großen Meisters, dessen Bestrebungen er im tiefsten Sinne aufzufassen und fortzuführen übernommen, die Schmach angethan, sich aufzulösen, wie es einen Augenblick, vor seiner Reorganisation durch Zuziehung frischer Kräfte, den Anschein hatte, und sich gerade darum aufzulösen, weil die Verbundenen im persönlichen Verkehr ihre Persönlichkeit nicht der Sache zum Opfer zu bringen lernen mochten: so könnte es unserem Redner über die Christologie, und allen übrigen Mitgliedern des Vereins zur Genugthuung gereichen, ihre Thätigkeit mit dieser umfangreicheren Erörterung abgeschlossen zu haben, welche den Inbegriff ihrer Gesammtwirksamkeit in edelster Weise wiederholt und weiterführt.

Demogeron. Vielmehr lebe ich der bestimmtesten Zuversicht, daß durch jene glückliche Wendung der Sache die Gesellschaft sich immer mehr des Einflusses bewußt werde, den sie, von ihrem wissenschaftlichen Standpunkte aus, auf den Geist der Nation durch gemeinsame Thätigkeit auszuüben vermöchte. Ich bitte daher alle anwesenden Mitglieder, ihre Gläser auf das gedeihliche Fortbestehen unserer Verbindung erklingen zu lassen. Möge der allgemeine Geist der Eintracht und Liebe, dem sich alle Persönlichkeiten unterordnen müssen, uns auf immer beseelen! In diesem Sinne führe, o Anchinoos, Deine Rede weiter.

Anchinoos. Es kann nicht Sache meiner flüchtigen Bemerkung sein, obwohl ich in wesentlichen Punkten ein Gegner des Teleophanes bin, diese Gegnerschaft scharf und bestimmt herauszustellen. Ich würde damit nur die endlosen Debatten erneuern, und in ehrlichem Kampfe mich meist auf das Gebiet der Verneinung zurückziehen müssen, von welchem aus die Entscheidung um so schwieriger werden möchte.

In der That handelt es sich aber bei dem vorhin gehörten Vortrage zunächst nicht sowohl um eine Principienfrage, als um eine historische Entwickelung, aus welcher der eigene Standpunkt des Redners als das Ergebniß resultirt, welches sich alsdann freilich in der Form eines offenen, freien und würdigen Bekenntnisses selber wieder in den Principien-Kampf einzulassen nicht verschmäht.

Teleophanes schildert uns zuvörderst den mühsamen Weg, welchen die Speculation seit zwanzig Jahren etwa durchgemacht hat, um sich aus ihrer abstracten Haltung auf dem Gebiete der Religions-Wahrheit allmählig in die Religion der Welt selber einzuleben, dort im eigentlichen Sinne Parthei zu nehmen, sich ihrer Partheinahme immer energischer bewußt zu werden, und endlich bei dem Punkte anzulangen, wo der Drang der Nothwendigkeit auch von Seiten der Speculation eine freie und entschiedene That fordert.

Teleophanes hat die Aufgabe, wie es mir scheint, mit treuester Hingebung gelöst, die verschiedenen Standpunkte, welche die Speculation der neueren Schule auf dem religiösen Gebiete einge-

nommen hat, nebeneinander selbstredend einzuführen. Er hat die Partheien zu seiner Rechten und zu seiner Linken geordnet. Denn die rechte Seite, das Centrum und die linke Seite, in welche er die Philosophen theilt, zerfallen ihm nur in zwei Partheien, da er eben die Mittelparthei als in verfehltem Streben begriffen bezeichnet, und so eigentlich Teleophanes' eigene Bestrebung erst in die richtige Mitte treten will. So hat er ein jedes der Extreme mit den aus ihrer eigenen Rüstkammer entlehnten Waffen der Dialektik bekämpft, und dabei als Vermittler alle Partheien um sich selber zu versammeln gesucht; — nie Parthei der Partheien oder eine Allgemeinheit, worin die, nach ihm, wesentlichen religiösen Mächte geeint sind. Es ist nicht zu läugnen, daß hierbei namentlich die Mängel der von ihm sogenannten rechten Seite mit siegreicher dialektischer Schärfe hervorgehoben sind, daß besonders die Idolatrie dieser Halbschule und der Köhlerglaube eines **Credo,** *quia* **absurdum est,** die sich zum Theil unverhohlen in ihr ausgesprochen haben, auf speculativem Boden gründlich erörtert und vernichtet worden sind.

Schonender berührte Teleophanes die von ihm aufgestellte Mittelparthei; er läßt es durchscheinen, daß er mit ihr auf gleichem Boden steht; er weiß, daß von hieraus der Kampf um die Persönlichkeit des Absoluten erneut werden kann. Von dieser Seite betrachtet, wird die von ihm statuirte absolute Persönlichkeit oder Persönlichkeit des Absoluten auch jetzt noch als die punktuelle Individualität erscheinen, welche zur tiefsten Besinnung über ihr Selbst im selbstlosen Universum erwacht, um unter dem Fallbeil der Zeit ihr göttliches Leben zu verbluten und, wenn sie sich wiedergebiert, denselben Tod im todten Universum zu sterben.

Die linke Seite der Religionsphilosophen wird von Teleophanes zwar gründlich bekämpft, und die Verflüchtigung des religiösen Inhalts, welche in ihr angebahnt scheint, auf feste Gestaltungen zurückzuführen gesucht. Doch läßt unser Freund uns nicht ohne Andeutung, wieviel er selbst den Bestrebungen derjenigen verdankt, welche allmählig bis zu dem Extreme dieser Richtung vorgedrungen sind. Er ist nicht undankbar für die vielfachen Anregungen, die er von dieser seiner eigenen Parthei erhalten

hat. Wenn die Schule mehr Intelligenzen, als Charaktere zählt, wenn der speculative Quietismus eines großen Theils der Schule, nicht nur früher, sondern auch noch heute, den dialektischen Bestrebungen den Vorwurf eines Spieles zugezogen hat, so hat die linke Seite das Sinnen allmählig bis zur Gesinnung gefördert; und sie ist es, welche vorzugsweise in die Gegenwart durch Thaten mit eingreift, welche nicht allein dem Gebiete der Geschichte der Philosophie angehören. Macht sie doch selbst die harte Ungerechtigkeit wieder gut, welche die alten Anhänger der Schule dem Rationalismus der Theologie, einer jetzt vergessenen Romantik zu Liebe, mit herbem Undanke angethan haben, — jenem Rationalismus, welcher heute eine Wehr für die freiere philosophische Forschung geworden ist, und welcher der Polizeigewalt auf dem Boden der Religion und Theologie, oder der Kirche, einen Damm entgegenstellt, woran jede Willkür sich unfehlbar brechen wird.

Von dieser linken Seite reißt sich denn auch Teleophanes in der That im Schlusse seiner Rede nicht los, wo er uns sein philosophisch-christlich Bekenntniß gleichsam als Vermittelung aller philosophischen Ansichten der einzelnen Partheien der Schule und als Vermittelung der Philosophie mit der Kirche oder mit der Gemeinde ablegt. Wir können nicht, etwa mit den beschränkten Frömmlern, oder mit den buchstabengläubigen Verstandesorthodoxen, oder mit den ästhetischen Denkscheuen, in Teleophanes Bekenntniß Unredlichkeit oder Accomodation erblicken. Obwohl er meist ein allbekanntes christliches Symbol, welches er mit seinen speculativen Erörterungen durchwebt und erläutert, zum Anhalt für den vorstellungsmäßigen Ausdruck seines Denkbekenntnisses macht, so heuchelt er doch seine speculative Auffassung nicht in einen christlichen Glaubensartikel hinein; sondern er bestrebt sich vielmehr, an jener Vorstellung deren wahres Wesen und Gedankengehalt zu entwickeln. Erscheint Diesem oder Jenem des Teleophanes Auffassung mit dem Symbole im Widerspruch zu sein, so erfährt der Redner nur die allgemeine Ungerechtigkeit, welche dem philosophischen Denker von der Vorstellung zu widerfahren pflegt. Alle Philosophie hat freilich auch eine negative Seite gegen die Vorstellung; denn die Vorstellung dollmetschen,

heißt auch, nach einer Seite hin sie vernichten: und die Philosophie ist gleichsam die fortlaufende Ironie der Vorstellung, sobald sie selber die Sprache derselben mitredet. Insoweit muß man zugeben, daß der Verfasser unseres Denkbekenntnisses das Glaubensbekenntniß der christlichen Kirche ironisirt, indem er es zu dem seinen macht, und seinen eigenen vom Geiste der modernen Speculation getragenen Gehalt auf die alte christliche Formel überträgt. Dieß ist aber kein Vorwurf für unseren Freund. Denn in der zeitlichen Entwickelung bildet nicht der Geist seinen Leib; sondern der im Leibe verborgene Geist entfaltet sich durch jenen und mit jenem, und erscheint erst als sein Resultat, obgleich er auch sein Princip ist.

Freilich hat aber die Philosophie auch noch eine weitere Aufgabe, als die Vorstellung zu vergeistigen. So wie der individuelle Leib an seinem Geiste erstirbt, um an einem neuen Leibe neu zu erstarken — im Processe der Gattung —: so hat auch die Vorstellung einer bestimmten Zeit und eines gegebenen Volkes in der That an der Philosophie zu ersterben, und die neue Erkenntniß hat sich an einer neuen Vorstellung ihren Leib zu geben. Es dürfte gegen unseren Redner von diesem Gesichtspunkt aus bemerkt werden, daß er für sein Bekenntniß eine abgelebte Formel gewählt hat, welche sich zwar seit länger als einem Jahrtausend im christlichen Gedächtniß aufbewahrt findet, jedoch längst nicht mehr in ihren Einzelnheiten die Vorstellung der Gemeinde, wie sie in neuerer Zeit namentlich als protestantische erscheint, auszusprechen, geeignet ist. Wann die Vorstellung selbst mit der Vorstellung gebrochen hat, dann ist es auch an der Philosophie, in ihrer Weise vollends die alte Vorstellung abzuthun, um nicht ihrerseits in den Verdacht des feigen Temporisirens und der Heuchelei zu verfallen, um so mehr, da sie es selber ist, welche den Bruch der Vorstellung mit der Vorstellung angefangen und gefördert hat. Teleophanes hat mit seiner anderweitig unumwundenen und männlichen Darstellung allerdings auch auf diesen Punkt hingedeutet, wenn er ein neues Christenthum schon im Anzuge glaubt, wenn er die praktische Seite der Speculation mehrseitig ins Auge faßt, wenn er die Philosophie in alle Gestaltungen des

Staats und der Kirche, welche im Werden begriffen sind, einbilden heißt, und die Entfremdung der Speculation vom praktischen Leben als etwas der Gegenwart Unangemessenes anerkennt.

In diesem Punkte dürfte zunächst der wahre Versammlungs-Platz aller speculativen Partheien der neueren Zeit zu suchen sein. Ihren theoretischen Vereinigungspunkt haben sie längst, obwohl nur in formaler Hinsicht, doch nicht ohne die wichtigsten Consequenzen, in der Anerkennung der logischen Systematik, in der Feindschaft gegen das sporadische Treiben auf dem Boden der philosophischen Erkenntniß gefunden. Hieran hat die Philosophie der modernen Welt das eigentliche Princip der Freiheit, der ungehindertsten Forschung auf allen Gebieten des Geistes, ihre wahrhafte Autonomie in unveräußerlicher Weise gewonnen. Der Kampf der Philosophen untereinander kann hier nicht mehr zum geistigen Faustrechte ausarten, und die Achtung des Forschers wird ihm von den Mitforschern sicher sein. Die private Eitelkeit, welche sich überall leicht verletzt findet, die Anmaßung des Einzelnen, welcher sich vor Gedankenraub von Seiten der Anderen fürchtet, sollte hier nicht mehr aufkommen. Aber zum Frieden wird es dennoch nicht kommen!

Dagegen wird auf dem praktischen Boden, wo es sich vorzugsweise um die Durchführung schon gewonnener Erkenntnisse handelt, wo die schon erreichte theoretische Befreiung in die Praxis nur zu übersetzen ist, wo eine Entscheidung für dieses oder jenes Ergebniß, welches in der Sphäre des bürgerlichen oder kirchlichen Lebens Anerkennung verlangt, gefordert wird, — auf diesem Boden wird die Masse der philosophisch gebildeten Geister nur Eine Tendenz, nur Einen Willen, nur Eine Bethätigung haben, welche nach der negativen Seite als die Vernichtung der Halbheit und Unredlichkeit, und nach der positiven Seite als die Heranbildung des Volkes und der Gemeinde zur freien Persönlichkeit des Geistes angesehen werden kann. In den politischen und religiösen Anregungen und Aufregungen unserer Tage ist der Muth der schon innerlich gewonnenen Wahrheit schwerer noch, als die Besonnenheit zu erreichen, welche der Gewohnheit einer reflectirenden, umsichtigen Thätigkeit nicht

allzuferne steht. Den Muth der Wahrheit darf aber die Zeit mit Recht von der Ehrenhaftigkeit der Philosophie erwarten, welche es an sich selber erfahren hat, daß sie ein Product der Zeit ebensowohl, als ein Princip derselben ist.

Teleophanes. Wenn durch die kräftigen Worte des vorigen Redners die gesammte Gesellschaft sich um so inniger zur Erreichung des gemeinschaftlichen Zieles verbunden fühlen muß, so ehre ich noch insbesondere seine Zurückhaltung, nicht auf Kämpfe und Controversen zurückzukommen, die uns schon einmal so lange Zeit gekostet und fast bis zur Erschöpfung beschäftigt haben. Ich verkenne, ungeachtet dieser Zurückhaltung, nicht den großen Unterschied, welcher zwischen unseren beiderseitigen Ueberzeugungen obwaltet. Nichtsdestoweniger glaube ich diese Differenz als eine bloß äußere Schale bezeichnen zu können, die den innersten Kern unserer Gesinnung umschließt, und von dieser durchbrochen werden wird, um die wesentliche Verwandtschaft unseres praktischen Zieles ins Licht zu setzen. Zu dem Ende sage ich vorläufig nur dieß. Beistimmend im Ganzen den Bemerkungen des Anchinoos, will ich mich nur gegen Einen Vorwurf vertheidigen, den Du mir gemacht hast, obgleich auch in diesem Punkte Dein Urtheil nicht ohne jegliche Zustimmung geblieben ist. Denn indem Du es mir ganz richtig auslegst, daß ich die Vorstellung in den Gedanken habe erheben wollen, tadelst Du mich zugleich, daß ich doch wieder in die alte Vorstellung zurückfalle, die Vorstellung durch die Vorstellung widerlege und eine abgelegte und abgelebte Formel halten will, die sogar nicht mehr die Vorstellung der Gemeinde sei. Ich antworte hierauf Zwiefaches.

Erstens. Insofern wir auf religiösem Boden etwas erbauen wollen, müssen wir uns nach einer Vorstellung umsehen; denn nur in ihr bewegt sich das religiöse Gemüth. Diese Vorstellung habe ich dann allerdings auf dem Gebiete der bisherigen Dogmatik aufgesucht; ja, ich habe sogar die strengere Form des Glaubensbekenntnisses, wie es durch die Tradition, die Kirchenväter, die Concilien und die scholastische Theologie weit über den Inhalt der Schrift hinaus ist ausgebildet worden, nicht verschmäht. Ich habe diese Formeln aber nur so hingeworfen, damit

Jeder nach beliebiger Auswahl sie annehme oder nicht, wie sein Geschmack sich gerade zu der Einen oder Andern mehr hingezogen fühlt. Ich schließe mich daher Dem an, was wir kürzlich in dem ersten Concil der neuen katholischen Kirche als Grundsatz ausgesprochen sahen, zwar ein Glaubensbekenntniß anzunehmen, jedoch unter zwei restringirenden Bedingungen: einmal, daß jede Gemeinde nichtsdestoweniger volle Freiheit behalten solle, ihr besonderes Glaubensbekenntniß durch Modificationen des allgemeinen aufzustellen, und dann, daß selbst dieses allgemeine ein wandelbares sei, indem der lebendige Glaube und die sich fortbildende Wissenschaft auf jeder neuen Synode es zu verändern, die Erlaubniß haben müssen. So werden es immer Vorstellungen sein, welche dem neuen Christenthum, das sich verbreitet, zu Grunde liegen werden; und ich läugne auch, daß schon jetzt in den alten Gemeinden die alten Vorstellungen selbst überall auf gleiche Weise verworfen und durch neue verdrängt worden sind.

Zweitens ist es aber eben dieses Letztere, was ich herbeiführen will. Ich bin durchaus nicht gewillt, die Vorstellung als solche zu geben, sondern sie durch den Läuterungs-Proceß des philosophischen Begriffs hindurchzuführen, damit sie in verjüngter Gestalt aus diesem Schmelztiegel hervorgehe, und so eine Lebensfähigkeit wiedergewinne, die sie im jetzigen Augenblicke Gefahr läuft zu verlieren. Durch diese Metamorphose vernichte ich die bisherige Vorstellung durchaus, stehe also, ungeachtet der Beibehaltung der alten Formeln, auf einem ganz neuen Boden. Weil ich aber nicht nur als Philosoph zu Philosophen, sondern auch mit Philosophen zur Nation, zum religiösen Menschen sprechen will, so bedarf ich eines δὸς πού στῶ. Ich kann mich nicht außerhalb der Vorstellung stellen, um auf sie einzuwirken, sondern an die vorhandene anknüpfend, muß ich in ihr eigenes Gehege eindringen, um sie vernichtend umzugestalten.

Anchinoos. Die Umwandelung eines Glaubensbekenntnisses in ein Denkbekenntniß bleibt immer für den religiösen Standpunkt etwas Ueberflüssiges und Unnützes. An den Philosophen des neunzehnten Jahrhunderts wird allerdings solche Forderung gestellt. Das Volk hat aber kein Urtheil über sein Glaubensbekenntniß,

sondern nur ein christliches Bewußtsein. So schließe ich mich Dem an, was unser Vorsitzer gleich Anfangs sagte, daß die Religion kein Dogma mehr habe. Jene philosophische Operation, die Teleophanes vornimmt, ist nicht Bewußtsein der Gemeinde, und kann es nie werden. Auch können Glaubensartikel nur statuirt, nie gefordert werden.

Teleophanes. Ich muthe dem Kopfe des Volkes auch jene Operation gar nicht zu. Meine Rede hat so gewissermaßen zwei Theile: die philosophische Entstehung meines Denkbekenntnisses aus der dialektischen Entwickelung der Geschichte unserer Schule; und das populäre Resultat am Schlusse in der Symbolisirung des zweiten Hauptstücks des apostolischen Bekenntnisses. In diesem Abschnitt hauptsächlich wende ich mich an Alle; aber auch hier will ich Niemanden etwas aufdringen. Ich mache nur Vorschläge, indem ich meine philosophischen Gedanken in die Weise der Vorstellung übersetze, in der allein das religiöse Gemüth sie anzunehmen vermag. Die Nothwendigkeit solcher Vorschläge liegt aber, o Anchinoos, in Deinen eigenen Zugebungen, indem nach Dir selbst das vorstellende Bewußtsein über die bisherige Vorstellung hinaus ist. In der That sieht Jeder, daß die alten Formen nicht mehr Stich halten, und etwas Neues an die Stelle treten muß.

Demogeron. So kommt eben das schon vorhin von mir Gesagte heraus. Christus will die Menschen heiligen und selig erquicken, indem er sie alle zu Dem erhebt, was er selber ist. „Ich aber," sagt er, „und der Vater sind Eins." Diese Gesinnung pflanzte er auf seine Jünger über. So wandelten sie; so schloß sich eine Gemeinde zusammen, welche durch dieses innere Band der Gesinnung zusammengehalten wurde. Jemehr Gemeinden entstanden, desto klarer wurde ihr Bewußtsein, das sich als ein sie zusammenhaltendes Glaubensbekenntniß gestaltete. Die Einheit Gottes und des Menschen, diese Synthesis, zu erklären, dazu bedurften die Gemeinden der symbolischen Feststellung. So wurde Gott zunächst als Eins mit dem Sohne im Reiche des Ewigen vorgestellt; demnächst wurde diese Einheit auch in der Erscheinung des Sohnes anerkannt, und zuletzt in dem Bande,

das als Geist in der Gemeinde lebt. Dieses Bekenntniß wurde nun ergänzt und erweitert im Nicäischen und Athanasischen Glaubensbekenntniß. So ist die ganze Dogmatik der Kirche daraus hervorgegangen. Die unwankende Voraussetzung dabei bleibt aber die Transscendenz Gottes. Weil dieß die absolute Wahrheit des Religiösen ist, so ist es im Mittelalter als alle Wahrheit ausgesprochen worden, indem Religion und Philosophie verwechselt wurden. Wer an dieser Lehre zweifelte, verlor sein Recht als Mensch. Das Verderben der Kirche besteht darin, daß diese Dogmen, die nichts weiter sind, als die Vorstellung der Gemeinde von ihrem Wesen, für das Wesen selbst genommen worden. Der jetzige Kampf in der Religion ist antireligiös von beiden Seiten. Die Orthodoxen setzen das Wesen in die Vorstellung, nicht ins Wesen des Christenthums; die dogmatische Form, die Form der Theorie ist ihnen das Wesen des lebendigen Christenthums. Auf der andern Seite wird diese Auffassung der Religion im Dogma verworfen, jedoch nicht immer mit dem klaren Bewußtsein, daß diese Verwerfung nur die unrichtige Form trifft. So wird **extra et intra muros** peccirt. Die Lichtfreunde, sagt man, stehen außer dem Christenthum, weil sie dessen Lehren, wie die Erbsünde u. s. w., nicht anerkennen. Die philosophische Erkenntniß vermag allerdings die Vorstellung nicht als die adäquate Form des religiösen Inhalts mehr anzuerkennen, kann daher diese Form des Glaubensbekentnisses auch nur erklären; so vernichtet sie die Form. Indem sie aber dem wahren Inhalt die adäquate Form giebt, so erfüllt sie zugleich jene Form. Diese Auflösung, d. h. die negative Richtung, ist gerade die Erfüllung, das Positive.

Hylibates. Eben die Vorstellung hat schon selbst die Vorstellung vernichtet; eine neue Vorstellung, — ein neues Glaubensbekenntniß muß also .....

Anchinoos. Darf oder kann, nicht muß .....

Hylibates. Nun gut also: Kann aufgestellt werden; und ich nehme diesen veränderten Ausdruck um so lieber an, als auch die alte Vorstellung noch vielfach, und zumal in Gesellschaften der Theologen, vorhanden ist.

Anchinoos. Die Theologen deuten aber selbst schon das Glaubensbekenntniß.

Hylibates. Ist in dieser Umdeutung die Vorstellung auch schon eigentlich abgethan, so liegt sie doch noch immer als das ostensible Band vor. Teleophanes meint daher, sie sei unentbehrlich, wiewohl Jeder nach seiner Ueberzeugung sich die eine oder die andere Seite anzueignen die Freiheit habe. Ist diese Wahl aber auch der Gemeinde überlassen, so steht es ihr doch nicht frei, ob sie wählen soll oder nicht. Irgend eine Vorstellung muß sie ergreifen; und so haben wir wieder das Glaubensbekenntniß. Auch das, worunter sie zu wählen hat, kann man ihr nicht überlassen; denn das ist Sache wissenschaftlicher Erörterung. So muß man ihr die dogmatischen Vorstellungen zur Auswahl vorlegen. Hierbei muß nun aber das Vorhandene zu Grunde gelegt werden, eben weil die Vorstellung noch durchaus nicht vernichtet ist. Wer hat nun die Vorschläge zu machen? der Philosoph oder Theolog, — kurz, wer um den Inhalt weiß. Dieser muß die Vorstellung auslegen, und so das Glaubensbekenntniß zu Stande bringen.

Anchinoos. Ich will nur nicht, daß die Gemeinde sich ein Glaubensbekenntniß machen soll. Die Vorstellung kann es halten, wie sie will. Die bewegenden Gedanken der Zeit in der Gemeinde bestimmen die Vorstellungen; eine Formel ist aber darum nicht nöthig. Betrachtet nur die Geschichte. Hier sind immer wirkende Principien vorhanden; sie brauchen aber noch nicht dargelegt zu sein. Sie leben in der Verfassung, in den Gesetzen eines Volkes. Diese Institutionen enthalten aber noch nicht das sittliche Lebensprincip als vollkommen klar ausgesprochen, sondern nur auf vermittelte Weise in den Verhältnissen und Zuständen. Auf unmittelbare Weise ist jenes Princip nur erst im Gewissen vorhanden. Aber freilich es kommt auch darauf an, daß dieser Seele ein Leib gebildet werde. Ebenso ist dieß Bedürfniß in der religiösen Gemeinde vorhanden; aber nicht durch ein Glaubensbekenntniß kann es befriedigt werden. Denn die Formel bleibt unabhängig vom Geist, so gut wie die Sittlichkeit nicht formulirt ist. Das durch die wissenschaftliche Thätigkeit erzeugte Dogma ist

daher nicht verpflichtend; denn die Dogmen sind nur Ausflüsse des Princips, nicht das Princip selbst.

Archibulos. Ein Glaubensbekenntniß scheint mir dennoch unerläßlich; und es ist sehr dankenswerth, ein solches, oder immerhin ein Denkbekenntniß aufgestellt zu haben. Jede wirkliche Civilisation beruht auf gewissen offenen Grundsätzen. Das Motiv, ein neues Glaubensbekenntniß aufzustellen, findet allerdings seine Rechtfertigung darin, daß die Religion nicht erschöpft ist im Glaubensbekenntniß. Aber die Unerläßlichkeit eines Glaubensbekenntnisses ist dadurch noch nicht ausgeschlossen. Das Glaubensbekenntniß hindert indessen gar nicht die Entwickelung des Inhalts. Das philosophische Denken geht in diesen Inhalt ein und erschöpft ihn. Damit ist aber das Denken nicht abgeschlossen; sondern indem es den Inhalt des Glaubens in den denkenden Begriff erhoben hat, hat es damit zugleich einen neuen Inhalt producirt, und darin liegt die Nothwendigkeit des weitern Fortschritts.

Teleophanes. Diesen Sätzen ganz beistimmend, frage ich Dich nunmehr, Demogeron: Wenn Du zugiebst, daß die erste Gemeinde das Band eines Glaubensbekenntnisses brauchte, wie kannst Du behaupten, daß die in die Breite sich ausdehnende eines solchen Zusammenhalts nicht um so mehr bedarf? Und ebenso wende ich mich an Dich, mein Anchinoos, und behaupte, auch im Staate wird es der erstarkten Sittlichkeit am Fördersamsten sein, daß ihre Principien als geschriebenes Gesetz, etwa in einer Urkunde, vollständig ausgesprochen, nicht bloß als Gewissen vorhanden seien.

Demogeron. Ich läugne nicht, daß auch die vergrößerte Gemeinde ein solches Glaubensbekenntniß nöthig hat; aber es ist nur das die Gemeinde unter sich Zusammenhaltende, also nicht ein Denkbekenntniß des Philosophen von seinem Standpunkte aus. Das Fremde macht sich der Philosoph zu seinem Eigenthum. So entsteht aus der aufgehobenen Transscendenz die Immanenz; so zerstört die Philosophie die Form des Glaubensbekenntnisses, indem sie den Inhalt erfüllt. Und in diesem Sinne allein protestirte ich gegen ein Glaubensbekenntniß.

Teleophanes. Diese an die Stelle der Transscendenz getretene Immanenz, diese Erfüllung des bisherigen Glaubensbekenntnisses ist mein Glaubensbekenntniß, — ist die neue Religion, das neue Christenthum, das aus den Geburtswehen der Zeit ins Dasein treten will.

Demogeron. Das müßte aber die Gemeinde glauben!

Teleophanes. Damit sie es glaube, darum schlage ich es ihr vor; und meine Qualität als Philosoph halte ich für kein Hinderniß dazu. Denn der Philosoph gehört doch auch zur Gemeinde, — ist nur eine Stimme aus ihr.

Demogeron. Das Glaubensbekenntniß darf kein Gesetz und Kanon, sondern nur der Ausdruck der Gesinnung in der Gemeinde sein, ein Mittel der Bildung und Erziehung in ihr.

Anchinoos. Mit andern Worten: Der Glaube ist wandelbar, wie auch alle anderen Wissenschaften. Gebe ich also auch in der Kirche und im Staate das Aussprechen der Principien als nothwendig zu, so dürfen sie doch nicht für alle Zeiten dieselben bleiben.

Demogeron. Wo also ein Ruck in der Entwickelung des kirchlichen Lebens eintritt, da entsteht ein Glaubensbekenntniß.

Teleophanes. Da jetzt ein solcher Ruck da ist, so ist ein neues Glaubensbekenntniß an der Stelle.

Demogeron. Ich werde Dein Glaubensbekenntniß als Denkbekenntniß ansehen, wenn die Gemeinde es annimmt. Bis dahin ist es nur subjectiv, — eine Erkenntniß des Glaubens.

Teleophanes. Vollkommen richtig! Für mehr kann ich es jetzt auch noch nicht angesehen wissen wollen. Nun sind wir einig!

Demogeron. Ich möchte als Vorsitzender fragen, ob diese Uebereinstimmung auch in der Gesellschaft eine allgemeine ist.

Archibulos. Ich hätte weniger einen Einspruch zu thun, als eine Belehrung hervorzurufen: ob nicht eine substantielle Wahrheit außerhalb jenes Processes, den ich vorhin schon zugegeben habe, dastehe als das ewig Feste. Denn die christliche Kirche hat doch eine gewisse Individualität.

Demogeron. Das einzig Feste ist der Geist der Wahrheit. Alles Uebrige vergeht, auch das Christenthum in Form eines

stehenden Glaubensbekenntnisses. Die Wahrheit kann man nicht aussprechen Ein für alle Mal; der Geist producirt sie in stets neuen Formen, und so möchte ich der christlichen Kirche keine Individualität zuschreiben.

Archibulos. Teleophanes zeigt, daß die ursprünglichen Sätze des Christenthums haltbar sind in ganz neuen Zeiten. Weil also das Substantielle, Wesentliche desselben sich immer gleich bleibt, so durfte es eben von Teleophanes gerettet werden; sonst würde das Specifische des Christenthums — ich drücke mich jetzt so aus, da das Wort Individualität perhorrescirt wird — verlassen.

Teleophanes. So halte ich z. B. die Menschwerdung für ein in dem Processe der Weiterbildung niemals Aufzugebendes.

Demogeron. Das Specifische des Christenthums besteht immer darin, keine Species zu sein.

Teleophanes. Es ist die Welt-Religion.

Demogeron. Der allgemeine Geist, der sich als Geist gefaßt hat. So ist das Christenthum aus jeder Beschränkung emancipirt, indem es den Geist als die absolute Wahrheit ausspricht. So geht das Christenthum Hand in Hand mit der Entwickelung der Menschheit. Diese Substanz des Christenthums, die nicht in bestimmte Formen gefaßt werden kann, ist allerdings ewig.

Teleophanes. Dieß Ewige muß man auch in Worte fassen können.

Archibulos. Denn der Geist des Christenthums ist nichts Unbestimmtes, und als specifischer Geist auch aussprechbar.

Demogeron. Was der Geist ist, sagt auch das Christenthum: nämlich die Einheit des Menschlichen und Göttlichen, und zwar nicht als eine Synthesis von Zweierlei; sondern das Menschliche ist durch Negation seiner selbst für sich das Göttliche, welches es schon an sich ist. Durch dieß Anundfürsichsein des Geistes ist er allerdings bestimmt.

Teleophanes. Demogeron hat also zugegeben als das bleibende Substantielle nicht nur die Einheit des Göttlichen und Menschlichen überhaupt, sondern auch eine bestimmte Bedeutung dieser Einheit. Dieß bitte ich die Freunde, sich zu merken.

Demogeron. Triumphire nicht zu früh, mein Teleophanes! Eine Species der Auffassung des Geistes ist darum noch nicht das Ewige. Die von mir gegebene Auffassung der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur ist nur Ein Ausdruck der Wahrheit, deren Fassung noch eine andere sein kann.

Teleophanes. Nichtsdestoweniger, würden wir aufgefordert, ein Glaubensbekenntniß zu entwerfen, etwa auf einer Synode, wie sie unlängst die neu-katholischen Gemeinden beschickt haben, so würden wir als den ersten Artikel die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur festsetzen.

Anchinoos. Da die Erklärung aber immer eines Jeden Vorstellung überlassen bleiben müßte, so wäre es ehrlicher, diese weite Formel nicht aufzustellen, sondern es der Wissenschaft anheimzugeben, den Inhalt auf engere, und damit festere, nicht auf solche weite, unbestimmte Formeln zurückzuführen. Bindend wäre aber nichts.

Archibulos. Auch ich würde jene weitere Formel nicht für ausreichend halten, aber aus dem entgegengesetzten Grunde; denn jede religiöse Gesellschaft hat die Pflicht, ihren Angehörigen mehr zu bieten, als jenes kahle Dogma.

Anchinoos. Aber immer nicht als Formel, wie denn auch andere Religionen ohne eine solche ausgekommen sind. Im Homer z. B. ist der ganze Inhalt der Griechischen Religion enthalten, wie Herodot sagt; aber er steht nicht als Formel darin. Die Griechen haben keine Bibel gehabt, welche die Religionslehre, wie im Christenthum, fixirte. Ebenso muß aber auch im Christenthum der Cultus das Wesentliche werden.

Skopas. Als Demogeron auf die Nothwendigkeit eines Glaubensbekenntnisses eingehen mußte, hat er nur eine historische, keine philosophische Entwickelung gegeben. Wie es sich äußerlich gebildet habe, hat er sehr gut gezeigt, nicht aber, daß es aus der Natur der Sache hervorgehen mußte. Was ist nun diese innere Substanz des christlichen Glaubens? Ein Christenthum ohne Christus statuirst Du doch nicht? Also mit Christus ist das Specifische des Christenthums unmittelbar gegeben.

Demogeron. Ich habe mich aus zwei Gründen auf die historische Entwickelung beschränkt, erstens weil das Glaubensbekenntniß überhaupt nur ein historischer Begriff ist, zweitens weil die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur das geistige Christenthum ist als existirend in der Gemeinschaft der Gläubigen. Die erste Erscheinung dieser Gemeinde ist ein Gewordenes; ohne Urheber kann aber nichts geworden sein. Nun schließe ich weiter: Der historische Christus und das Dogma sind Eins; er ist die Wirklichkeit dessen, was die Gemeinde für wahr hält.

Teleophanes. Der Glaube der Gemeinde enthält im Gegentheil jetzt mehr, als die bloße Wirklichkeit Christi; darum habe ich eben in meinem Denkbekenntniß das historische Christenthum durch den Begriff der ewigen Menschwerdung verjüngen und vollenden wollen.

Demogeron. Die Wirklichkeit des Geglaubten muß immer vorhergegangen sein; aber allerdings ist der bloß historische Christus nur ein Moment, welches indessen auch wiederum perennirt, indem Christus die Kirche fortwährend regiert.

Hylibates. Die Ergänzungen, welche Demogeron zu seinen Sätzen giebt, sind mir lieb. Denn zuerst war ihm Christus mit seiner allgemeinen Menschenliebe nur ein moralischer Lehrer, — und das steht nicht in Teleophanes Glaubensbekenntniß.

Skopas. Meine Fragen haben ihren Zweck erreicht; denn sie wollten nur aufs Bestimmteste Euch selbst dahin leiten, daß nicht die Humanität überhaupt, sondern die Erscheinung der Person Christi und seine Menschwerdung in der Zeit die einzige Glaubensquelle des Christenthums sei.

Demogeron. Da hättest Du ja, was Schelling sagt und der Positivismus. Der Glaubensquell ist aber vielmehr der Geist, insofern er gewissermaßen als ein Naturproduct aus der Erziehung durch die sich in der Geschichte entwickelnde Natur der Menschheit entspringt.

Anchinoos. Die Quelle des Glaubens ist also die Tradition, sein Maß aber das Ich.

Hylibates. Wie auch schon die Alten sagten: Der Mensch ist das Maß der Dinge. Kurz, der Glaubens-Quell ist allein

der in der Wirklichkeit geltende Geist, der sich in der Zeit in seine Unterschiede auseinanderlegt.

Skopas. Daß ich dem Schellingianismus huldige, ist ein Vorwurf, der gänzlich an dem festen Panzer meines guten Bewußtseins abprallt. Indem ich Christus und die Menschwerdung zur Quelle machte, wollte ich nur das Vergängliche am Christenthum schärfer hervorheben, als Demogeron es gethan hat. So ist jedes bestimmte Glaubensbekenntniß nur ein zeitliches. Das Factische, was es auch sei, welches zu Grunde gelegen hat, ist nur der Anstoß für eine jede Zeit und eines Jeden Vorstellung gewesen, um aus diesem Born sich seinen eigenen Glauben selbstständig zu schöpfen. Ich bin also weit davon entfernt, für den Glauben nur eine objective Grundlage anzunehmen, sondern stimme ganz mit Euch darin überein, daß der Menschengeist, daß Ich selbst das Maß sei; damit ist aber auch alle Tradition gestürzt, die Ihr noch retten wollt.

Teleophanes. Du verfällst aber damit ins entgegengesetzte Extrem der abstracten Subjectivität; denn der Menschengeist ist selbst wiederum aus der Tradition entsprungen.

Hylibates. Ohne diese Tradition, weß Landes ist der Ich.

Demogeron. Die äußere Quelle wird durch die innere bewährt; so daß wir mit Platon sagen können: Wir haben Alles in uns.

Anchinoos. Das Christenthum ist nicht aus der Bibel zu erklären, sondern die Bibel aus dem Christenthum.

Skopas. Da dieß nun aber im Laufe der Zeiten sich mit dem Glauben der Völker verändert, so ist das Christenthum nur eine einzelne Form der Erscheinung des Geistes, über die er hinauskommt; und das Bleibende am Christenthum ist allein, sich in die allgemeine Religion des Menschengeistes aufzulösen.

Hylibates. Vielmehr bewahrt der Geist das Christenthum in sich, wie wir auch das Griechenthum in uns aufgenommen haben.

Skopas. Im Gegentheil ist das Griechenthum durchs Christenthum gestürzt worden.

Teleophanes. Ursprünglich allerdings; und so bildet das Mittelalter einen absoluten Gegensatz zum Griechenthum. Später müssen wir aber im neuen Christenthum das Moment des Griechenthums wieder in uns erstehen lassen.

Demogeron. So hat Winkelmann, indem er uns den Genius der Griechischen Kunst näher rückte . . . .

Anchinoos. So haben Lessing und Herder, durch die Anschauungen, die sie uns vom alten Hellas gegeben haben, den christlichen Geist unserer Zeit mächtig gefördert.

Demogeron. Du siehst, o Skopas, Deine Querfragen haben Freund und Feind in wildem Getümmel auf Dich losgehetzt. Diese Verwirrung zu bannen, gebe ich Dir nunmehr das Wort gegen die Rede des Teleophanes. Du wirst in zusammenhangender Rede Deine Ansichten deutlicher und bestimmter entwickeln können.

Skopas. Ich habe zuvor die bisherigen Gegner des Teleophanes nur zu ihren äußersten Consequenzen treiben wollen, um ihre so zugespitzten Waffen dann mit desto mehr Energie selber gegen den Teleophanes wenden zu können. Die beiden Freunde wähnten noch auf dem Boden des Christenthums zu stehen, während sie das ganz unbestimmte Princip einer allgemeinen Menschenliebe zur sittlich-religiösen Grundlage machten. Hat dagegen durch die individuelle Gestalt Christi das Christenthum allerdings etwas Specifisches, so kann, wer die Menschwerdung in einer bestimmten Epoche der Weltgeschichte nicht mehr annimmt, fürder nicht als Christ gelten wollen; denn ohne dieses Dogma wird dem Christenthum alle Unterlage genommen.

Diese Daten, sind sie aber Facta, wirkliche Begebenheiten, die sich einmal in der Prosa der Geschichte zugetragen haben? Sind sie nicht vielmehr Producte der sagenerzeugenden Phantasie? nothwendige Voraussetzungen des Selbstbewußtseins der Gemeinde? Daß sie damals vorgestellt wurden, und noch jetzt von jedem Christen im Zeugniß seines Geistes angestellt werden müssen, wenn überhaupt eine Gemeinde da sein soll, das ist das Specifische des Christenthums, um weßwillen es immer ein Glaubensbekenntniß

haben muß. Was eine ganz allgemeine, ewige Wahrheit ist, muß für die religiöse Vorstellung sich in die Gestalt einer zeitlichen, als vom Absoluten selbst unmittelbar herbeigeführten Begebenheit kleiden. Darin liegt die philosophische Nothwendigkeit eines Glaubensbekenntnisses, deren Begründung ich vorhin in den Behauptungen Demogeron's vermißte. Wie diese Vorstellungen aber einmal in der Zeit entstanden sind, so werden sie auch wieder mit der Zeit verschwinden. Und das wurde das Wandelbare am Christenthume genannt, wodurch es selbst dem Untergange ausgesetzt ist; denn es ist, wie alle übrigen, eine historische Religion. Nur die vorstellende Subjectivität ist das Bleibende.

Was nun die Rede des Teleophanes betrifft, so will ich nicht läugnen, daß sie reichhaltig genug ist, um öfter gehört zu werden, wenn man ein vollständig begründetes Urtheil darüber fällen wollte. Nur dieß, was eben mit meinen vorigen Fragen und jetzigen Vordersätzen zusammenhängt, sei darüber von mir bemerkt. Was soll man nämlich von einem Philosophen sagen, der, weit entfernt, das bloß Historische des Christenthums in die allgemeine Idee der göttlich gewordenen Menschheit zu übersetzen, die Vorstellungen desselben, z. B. den Sündenfall und die Erlösung, als empirische Begebenheiten ausspricht, die sich nur einmal im Laufe der Zeiten ereignet hätten, wobei ihm noch das Wunderbare begegnet, daß, statt auf dem Boden der Facticität stehen zu bleiben, er vielmehr durch luftige Hypothesen und gewagte Combinationen eine Thatsächlichkeit begründen will, die nur in den Räumen seiner Einbildung wohnt. Da ich aber einmal in die Fragelust gerathen bin, so kleide ich dieß mein Urtheil in eine neue Frage, deren enger Zusammenhang mit den bisherigen wohl sattsam erhellt. Denn weil, nach dem Gesagten, der Vorwurf unseres Vorsitzers, ein Schellingianer zu sein, nicht mich, sondern eher den Teleophanes zu treffen scheint, so rufe ich Dir zu: Wie unterscheidet sich Deine Theorie der Menschwerdung von der Schelling'schen? Du sprichst von der Persönlichkeit des Absoluten, die eine Geschichte gehabt habe, ganz wie Schelling es thut.

Demogeron. Um den Unterschied beider Lehren angeben zu können, müßten sie erst entwickelt werden.

Skopas. Teleophanes würde dieß am Besten selber thun können.

Teleophanes. Nun denn, so sage ich, daß Schelling, ungeachtet des Processes der göttlichen Persönlichkeiten, den er annimmt, auch eine über diesem Processe schwebende, schon für sich fertige Persönlichkeit behauptet, welche der Entwickelung des Menschengeistes auch absolut transscendent bleibe. Ich aber habe die Transscendenz ganz in die Immanenz aufgelöst, indem ich nur eine relative, für die historische Zeit, statuire; so daß ich den diametralen Gegensatz zu der Schelling'schen Auffassung bilde.

Skopas. Auch der Schelling'schen Transscendenz bist Du nicht entgangen, und Deine eigenen Worte zeugen wider Dich. Du sagtest: „Die ohne Selbstgefühl der menschlichen Individualitäten in einem vorgeschichtlichen Zustande wirkliche Persönlichkeit des Absoluten wird im Sündenfall zur Sehnsucht nach einer verlorenen, an sich seienden Vollendung, die in einem transscendenten Subjecte als erreicht vorgestellt ist." Wie kannst Du nach diesen expliciten Erklärungen läugnen, die Schelling'sche Transscendenz beibehalten zu haben?

Teleophanes. Hättest Du meine Worte genauer beachtet, Du würdest mir diesen Vorwurf nicht gemacht haben. Denn ich sagte: Durch den Sündenfall sei die Vorstellung eines transscendenten Subjects entstanden; und was ich auf diese Weise für eine That des subjectiven Bewußtseins ausspreche, das macht Schelling zu einem objectiven Geschehen im göttlichen.

Skopas. In Deinem erwähnten Satze sind deutlich zwei Seiten unterschieden. Im zweiten Gliede redest Du allerdings von einer bloßen Vorstellung; im ersten aber sprichst Du vom Sündenfall als einer wirklichen That, durch welche in der göttlichen Persönlichkeit eine Veränderung vor sich gegangen sei.

Teleophanes. Du legst mir Schellings Ansichten unter. Bei diesem Philosophen erscheinen allerdings die Elohim, als die drei Personen der Gottheit, vor dem Sündenfall in ungetrübter Einheit. Durch den dummen Streich aber, den der Mensch wider Gottes Willen begangen, und damit die ganze Schöpfung in Gefahr gebracht habe, umgestürzt zu werden, sei auch die Gottheit

afficirt worden; es sei ein Bruch in sie gekommen. Aus der ursprünglichen Harmonie seien die Elohim in Spannung gegen einander gerathen, namentlich die zweite Person aus der Einheit des Vaters getreten und in die Materie gesunken. Hier habe sie (ganz gnostisch) als leidender Sohn einen Läuterungs-Proceß an sich durchzumachen gehabt, bevor dieser in menschlicher Gestalt aus der Urmaterie im Schooße der Jungfrau hervorgegangen, als Christus auf Erden habe wandeln können, um das ganze Geschlecht wieder mit dem Vater zu versöhnen. Habe ich dieß alles behauptet?

Skopas. Ich gebe zu, daß Deine Darstellung nicht bis zu dieser Spitze des Phantastischen ausläuft. Der Sache nach aber behauptest auch Du einen durch den sogenannten Sündenfall in die göttliche Persönlichkeit eingetretenen Bruch als eine geschichtliche Begebenheit.

Teleophanes. Der Sündenfall kann etwas Reales und braucht darum doch nicht die That des absoluten Geistes zu sein.

Demogeron. Der Sündenfall ist etwas Phänomenologisches, aber freilich nicht ein vereinzeltes Factum; sondern er kommt bei jedem Menschen vor.

Teleophanes. Ich will ausführlicher erklären, wie ich es meine, indem ich dabei von den Prämissen ausgehe, die ich, in unsern frühern Unterredungen, über die erste Weltzeit aufgestellt habe. Es wird zugegeben werden müssen, daß die Geschichte einen Anfang gehabt hat. Das Menschengeschlecht ist nicht immer im civilisirten, bürgerlichen Zustande gewesen; sondern der Naturzustand der Völker ist vorausgegangen, damit das Menschengeschlecht durch eine Entwickelung zu einem Ziele gelange. Damit diese Entwickelung beginnen könne, mußte die Unangemessenheit des ursprünglichen Zustandes gefühlt werden. Adam und Eva mußten sehen, daß sie nackt waren, wie es im Mythus heißt. Dieß erwachende Gefühl der Bedürftigkeit, welches durch die Entwickelung befriedigt werden soll, nenne ich den Sündenfall. Barbarei und Rohheit ist nämlich durchaus nicht der erste Zustand des Menschen. Der Naturmensch lebt vielmehr noch in unmittelbarer Einheit mit der Natur, deren Sprache er vollkommen versteht.

Eine freundlichere, ergiebigere Natur für ein vielleicht auf einen kleineren Raum eingeschränktes Menschengeschlecht, ließ es ein Leben führen, welches von Kämpfen mit der Natur nichts wußte; denn die gigantische Thier- und Pflanzenwelt der Urzeit war an den Rand dieser Oasis gebannt. Durch die große Katastrophe aber, welche die Erde betroffen, ist der Mensch aus dieser Einheit herausgefallen und in Gegensatz gegen die Natur gerathen. So fühlte er sich beengt und beschränkt durch sie; und mit diesem Gefühle der Bedürftigkeit beginnt die Thätigkeit der Geschichte.

Skopas. Diese Erklärung reicht nicht aus; sie ist in der That nur phänomenologisch, wie auch unser Vorsitzer sehr richtig bemerkte. Zum Sündenfall gehört aber die Entfremdung von der Gottheit, und das ist doch eine bestimmte That.

Teleophanes. Auch ich berufe mich auf Demogeron's Ausspruch: Eine bestimmte That braucht der Sündenfall darum noch nicht zu sein. Im alten Testamente freilich ist davon die Rede, daß das erste Menschenpaar vom Apfel gegessen habe. In Wahrheit aber ist der Sündenfall eine allgemeine, durch die große Katastrophe im ganzen Menschengeschlecht hervorgebrachte Disposition des Gemüths.

Skopas. Auf dem Boden des Bewußtseins hast Du sehr leichtes Spiel. Es bedarf aber einer That. Hier hast Du jedoch Deine Gedanken nicht klar und consequent ausgesprochen. Eine That scheinst Du zwar auch nicht zu läugnen, indem Du eine Idee in die Schranke der Facticität herabziehst. Dann aber, ich wiederhole es: Wie unterscheidest Du Dich von Schelling?

Noemon. Ehe Ihr weiter geht, edle Kämpfer, möchte ich, den Gang der Debatte zu fördern, dem Teleophanes eine eben dahin einschlagende Frage vorlegen, die ihm vielleicht behülflich wäre, dem Angriff des Skopas auf eine umfassendere Weise zu begegnen. Warum läßt Du nämlich, mein Bester, den Sündenfall mit einem Gefühle der Bedürftigkeit, warum nicht lieber, wie unser Meister, mit dem Wissen des Guten und Bösen, was offenbar auch biblischer wäre, eintreten? Denn so wie der Unterschied des Guten und Bösen gewußt wird, ist eine Wahl vorhanden und mit der Wahl die Willkür, sich für das Eine oder das

Andere zu entscheiden, damit aber eben die Möglichkeit und Fähigkeit, böse zu sein.

Teleophanes. Ich bin dem vorigen Redner sehr dankbar, daß er mir die Gelegenheit giebt, auch ihm zu antworten, ohne darum die flagrante Beschuldigung des Skopas, daß ich ein Schellingianer sei, aus den Augen zu verlieren. Zunächst mache ich nur auf den sonderbaren Widerspruch aufmerksam, in welchen Skopas verfällt. Denn indem er selbst mir vorwirft, daß ich den Sündenfall, den Schelling zu einer That mache, ins psychologische Gebiet der Vorstellung hineinspiele: so liegt darin ja eben mein Unterscheidungsmerkmal von Schelling, das der Freund mir gegenüber von mir zu wissen verlangt. Der Sündenfall ist mir eine Thatsache des Bewußtseins; aber indem auch Schelling nicht von einer bestimmten That spricht, sondern es mir zugeben würde, wenn ich den Sündenfall als einen allgemeinen Trieb des Menschengeschlechts, sich in die Entwickelung der Geschichte zu stürzen, bezeichnen wollte, so hat Skopas wiederum Recht, darin den Punkt zu sehen, wo sich Schelling's und meine Ansichten berühren.

Dieß ist auch der Punkt, von dem aus ich der Aufforderung Noemon's genügen kann. Denn der Entwickelungstrieb der Menschheit ist eben die Kategorie, in welcher meine Definition des Sündenfalls, das Gefühl der Bedürftigkeit, und die von Noemon geforderte, die Erkenntniß des Guten und des Bösen, in Eins zusammenfallen. Indem nämlich nach der großen Katastrophe die Arbeit aufhörte, ein Spiel mit der ergiebigen Natur zu sein, und im Schweiße des Angesichts zu bitterem Ernste wurde, mußte das Individuum sich im Kampfe gegen die Natur und die anderen Individuen seine Genüsse ertrotzen. Es ist klar, daß, so wie die Arbeit — d. h. das Sich-Negativ-Verhalten gegen die Objectivität — das Princip des Genusses wird, Jeden die Selbstsucht treibt, zur Befriedigung des erwähnten Gefühls der Bedürftigkeit, sich auf Kosten Anderer durch eigene Industrie Genüsse zu verschaffen, da die Natur nicht mehr Allen gleichmäßig und von selbst Befriedigung darbot. So entsteht mit dem unrechtmäßigen Mehrhaben, wie Aristoteles es nennt, sogleich das

Böse; und die harmlose Ruhe des Urzustandes ist in das rastlose Treiben der geschichtlichen Thätigkeit übergegangen.

Kehre ich nun zu meinem ursprünglichen Gegner zurück, so liegt in dem vorhin zugegebenen Anknüpfungspunkte meiner Ansichten an die Schelling'sche Theosophie auch wieder der Grund-Unterschied verborgen, daß Schelling jene allgemeine That des Menschengeschlechts etwas barock als die wirkende Ursache eines objectiven Leidens in den transscendenten Persönlichkeiten des Absoluten ausspricht. Das Verhältniß des Göttlichen und Menschlichen ist so bei Schelling ein ganz äußerliches, während ich den Proceß des in die Geschichte tretenden Menschengeistes als eine eigene Phase des ihm immanenten Absoluten fasse, das sich für sich und in sich selbst in jener Entwickelung auslegt. So lange das Individuum, im allgemeinen Geiste lebend, der paradiesischen Einheit mit demselben genoß, hatte auch die allgemeine Substanz sich vom individuellen Geiste noch gar nicht losgerissen. Diesen Standpunkt, den die rechte Seite mir als meine eigene Ansicht andichtet, setze ich als den vorgeschichtlichen. Sünde, Selbstsucht, kurz das Böse ist unter diesen Umständen gar nicht denkbar, weil das Individuum in vollständigem Parallelismus mit der Substanz, für sich selbstlos, nur das allgemeine Selbst in dunkelem Vernunft-Instincte bethätigte. Nachdem aber die erwähnten Ursachen das Selbstgefühl im endlichen Individuum erweckten (denn durch die Arbeit lernte es seine Kräfte kennen und wurde sich seiner Selbstständigkeit bewußt), entsprang damit im Schooß des Absoluten selbst das Andere seiner in Form des Andersseins, während es vorher noch harmonisch in ihm weilte. Das ist durchaus die That des Endlichen selbst, die That des auf sich selbst vertrauenden, sich selbst zum Zwecke machenden Individuums, welches eben damit das Absolute aus sich heraus in eine transscendente Ferne wirft. Daher heißt es im Mythus, daß Adam und Eva nicht mehr mit Gott in Eden wandelten, sondern sich vor seiner Stimme verbargen, — weil sie aufgehört hatten, dieselbe in ihnen zu vernehmen. Wie das Individuum sich in seiner Selbstsucht als ein Einzelnes fühlt, so faßt es auch das Göttliche als ein ihm gegenüberstehendes Einzelne: d. h. es stellt sich den allgemeinen Geist

als dem Menschen transscendent vor, da er durch die Sünde zu einem fremden Object geworden ist. Der Proceß der Menschheit aber ist, diese Transscendenz wieder zu überwinden, das ferne Object wieder als unser eigenes Wesen zu fassen. Wie die Vorstellung der Transscendenz eine bestimmte That war, so hat ebenso eine zweite bestimmte That eintreten müssen, die auch eine psychologische That gewesen ist im Geiste Eines Individuums, welches sagte: Ich bin selbst der allgemeine Geist, Ich bin Gott. Dieses Individuum ist Christus gewesen: er hat sich als Eins mit dem Vater gewußt. Wie aber, ich wiederhole es, in Adam alle Menschen gefallen sind, so ist auch die in Christus noch vereinzelte That eine allgemeine der Menschheit geworden. In diesem Sinne ist Erlösung und Sündenfall eine bestimmte That. Aber wie Beides im Fortschritt seiner Entwickelung sich zur Allgemeinheit erhebt, indem es sich in allen Einzelnen vervielfältigt: so verwandelt es sich auch aus einer bloßen Thatsache zu einer bewußten Handlung, zu einer Thathandlung, wie mein edler Freund aus Osten sich ausdrückt. Während in der katholischen Kirche Christi Kreuzigung und Auferstehung im Meßopfer auch jetzt noch eine nur stets sich wiederholende bloße Thatsache ist, die, als objectives Geschehen, den Individuen äußerlich bleibt: so ist dagegen im Protestantismus diese Conversion nicht mehr eine Begebenheit der Sinnenwelt, sondern eine Gemüthshandlung, eine psychologische Thatsache, da im Geiste jedes Einzelnen Christus die sich einzeugende, und somit erlösende Gottheit ist. So ist mir Alles ein menschliches, aber darum nicht minder allgemeines Thun, während es bei Schelling ein ganz individuelles, und darin doch göttliches bleiben soll.

Doch auch in diesem Unterschied gegen Schelling, glaube ich die richtige Seite entdeckt zu haben, welche der Schelling'schen Darstellung nicht fehlt. Es wäre nämlich einseitig, den so eben beschriebenen Entwickelungsgang für etwas bloß Menschliches anzusehen; er ist auch göttlich. Denn das Menschliche und Göttliche sind ja Eins. Indem sie sich aber im Sündenfall auch als Andere gegeneinander setzen, so ist dieß, da zum realen Anderssein Zwei gehören, ein doppeltes Thun. Obgleich der Sündenfall also

eine psychologische That im Menschen ist, so hört er darum doch nicht auf, ein Moment der göttlichen Entwickelung zu sein, weil das subjective Bewußtsein mit dazu gehört; und so nehme ich von Schelling das Princip einer theogonischen Entwickelung auf. In der Einführung dieses Gedankens in die Philosophie könnte man gewissermaßen die Nothwendigkeit des Schelling'schen Auftretens in unserer Metropole der Wissenschaften sehen.

Der Abfall des Menschen von Gott muß sich auch darstellen als ein vom Absoluten ausgehendes Verstoßen des Endlichen von sich, — das Austreiben aus dem Paradiese mit dem flammenden Schwerte. Denn das Absolute ist das innere Wesen des Menschengeistes; und die Entwickelung, von welcher die Erscheinung getroffen wird, berührt auch das Wesen. Die Idee in ihrer starren Unbeweglichkeit festhalten zu wollen, so daß alle Lebendigkeit der Entwickelung nur ins menschliche Treiben falle, ist eben der Grundfehler der Ansicht des Skopas. Ungeachtet des Wechsels der Erscheinung in der absoluten Persönlichkeit muß diese dann aber auch allerdings das constant mit sich Uebereinstimmende bleiben. Ich habe in unsern frühern Debatten zu zeigen gesucht, wie die in den sechstausendjährigen Entwickelungsgang eines transscendenten Subjects auseinandergerissenen Momente des Absoluten sich, wenn ich das Ziel beachte, mit dem Wiedererreichen der Immanenz des absoluten Gottesbewußtseins aus der Erscheinung der Transscendenz wieder in die ursprüngliche Harmonie zusammenfinden; so daß es nach der Vollendung der theogonischen Entwickelung so gut ist, als wäre sie nie dagewesen, da die Gewalt der Zeit mit der Idealisirung derselben gebrochen sein wird. Daß ich aber auch hierin wieder Schelling diametral entgegengesetzt bin, ist schon vorhin von mir bemerkt worden. Denn Schelling bleibt auch die durch die Erlösung wieder aus der Entfremdung zur Immanenz zurückgekehrte göttliche Persönlichkeit eine dem Menschengeschlecht ewig transscendente.

Deine Frage, verehrter Skopas, glaube ich hiermit hinlänglich beantwortet, damit aber auch Deine Vorwürfe vollkommen beseitigt zu haben. Ich vergebe der Würde der Idee, wie Du fürchtest, nichts, indem ich sie in das Gebiet des Thatsächlichen

herabziehe. Verschmähte sie diese Seite ihrer eigenen Erscheinung, sie bliebe eine leere Abstraction. Aber ich lasse sie auch nicht in dem Pfuhle der Endlichkeit untergehen, sondern sich daran nur die Seite ihrer concreten Erscheinung nehmen. Du fassest das Gebiet der Endlichkeit für sich in seiner Absolutheit auf; und wer steht uns dafür, daß Du dann noch ein anderes Absolutes hast, als ein, wie bei Kant, bloß in den Idealen des Menschengeistes lebendes. Schelling zieht die theogonische Entwickelung gänzlich in die Sphäre eines objectiven (freilich eingebildet objectiven) Geschehens hinauf, und macht sie selbst zum Absoluten, statt daß in meiner Darstellung dieß Schelling'sche Princip nur ein Moment ist, das ich auch in die anundfürsichseiende Vollendung des Absoluten wieder aufzulösen weiß. Gälte auch Dir, mein Skopas, der Unterschied der Idee und der Facticität nicht mehr als ein absoluter, Du hättest mir Deinen Einwand, daß ich schellingisire, nicht gemacht.

Skopas. Einem Geübtern als mir würde es schwer sein, diese neue lange Rede im Ganzen zu beantworten. Auch hier will ich mich also auf die hervorstechendsten Einzelnheiten beschränken. Lasse ich auch die metaphysische Frage über das Verhältniß der Idee zur Wirklichkeit bei Seite, so hast Du doch in der Anwendung Deiner Principien zwei Dinge verbunden, die in gar keinem Zusammenhange stehen: und zwar zweimal hintereinander: Einmal verwechselst Du nämlich Imaginiren und Intelligiren. Der Sündenfall und die Erlösung soll nach Dir Entwickelung einer Idee sein. Sehr schön! Aber die Vernunft geht Dir mit Deiner Einbildungskraft durch. Alles, was Du von der Sünde zu sagen weißt, sind nur Facta der Imagination. Durch Imaginiren ist aber noch nie eine Sünde entstanden. Ja, in Deiner Rathlosigkeit, sie zu erklären, greifst Du nach den ersten besten Erscheinungen, welche Dir die Gegenwart darbietet. Du verschmähst es sogar nicht, zu dem Ende auf die Principien des jetzt selig entschlafenen hiesigen Local-Vereins zum Besten der arbeitenden Klassen zu fußen; denn der wollte auch zu Gunsten der Proletarier, daß jeder Genuß durch Arbeit vermittelt werde. Und dann wiederum, was hat jene Natur-Katastrophe mit dem Sündenfall zu thun? Was ist diese überhaupt?

Teleophanes. Den ersten Punkt anlangend, möchte ich eben behaupten, daß die Sünde das Herabfallen des Intelligirens ins Imaginiren, kurz, wie Jacob Böhme in seiner mystischen Tiefe sagt, das Sich=in=sich=hinein=Imaginiren des Ich ist. Was aber zweitens die Natur=Katastrophe betrifft, so verstehe ich darunter die geologische Revolution, welche die Erde betroffen hat.

Skopas. Das ist ja aber etwas ganz Aeußerliches, kein Moment des Bewußtseins, wie das Imaginiren, wenn ich es Dir auch als das Princip der Sünde zugeben wollte; und darin sehe ich eben, wie durchaus Incohärentes Du zusammenwirfst.

Teleophanes. Nicht so sehr, als es den Anschein hat. Denn durch diese Katastrophe ist der Mensch ein ganz anderer geworden, wie überhaupt die umgebende Natur den größten Einfluß auf den Charakter des Menschen ausübt. So fließt aus jener Katastrophe der harte Kampf des Menschen mit der Natur, die Nothwendigkeit der Arbeit, die Selbstsucht und das Böse, wie ich es schon öfter entwickelt habe. Und alle diese Momente des Menschengeistes sind kein Imaginiren, sondern ein reales Thun.

Skopas. Laß in einem Lande, mein Freund, einen Vulcan entstehen, oder irgend ein ähnliches furchtbares Natur=Ereigniß, eine „Katastrophe," wie Du es nennst, entsteht damit unter den Menschen dieses Landes der Sündenfall? Nochmals, ich finde keinen Zusammenhang zwischen der rein äußerlichen Erd=Revolution und der psychologischen Umkehrung des Menschen im Sündenfall.

Teleophanes. Die Sache scheint mir doch einfach genug. Denn wenn Du nicht läugnen kannst, daß der physische Charakter Griechenlands, Englands, Italiens oder Rußlands im innigsten Zusammenhange mit dem geistigen Standpunkt ihrer Bewohner steht: so muß eine so mächtige Katastrophe, die den ganzen Erdball durch Erzeugung eines rauhern Tons der Atmosphäre umwandelte, doch auch das ganze Menschengeschlecht verändert haben, indem sie durch Erschwerung der Befriedigung der Bedürfnisse die selbstsüchtigen Triebe erstarken ließ, was eben den Sündenfall bewirkte.

Skopas. Behauptest Du dieß im Ernste, dann ziehe ich Schellings Ansicht vor, der doch von einer kosmischen Revolution,

von kosmischen Potenzen spricht, die den Sündenfall herbeigeführt hätten.

Telecphanes. Das kosmische Moment in der Erd-Revolution läugne ich keinesweges. Sprach ich nicht davon, daß die Stellung der Erde gegen die Sonne eine ganz andere gewesen sein könnte? Denn bekanntlich hat in der präadamitischen Zeit ein Palmenklima am Nordpol geherrscht. Wie aber die kosmischen Mächte gewirkt haben mögen, weiß ich allerdings nicht anzugeben.

Skopas. Das ist eben der Punkt. Geschichtlich ist die von Dir erdichtete Wirkung einer solchen Katastrophe nicht nachzuweisen: es sei denn, daß Du, wie es allerdings den Anschein hat, etwa den Platonischen Mythus von der Atlantis für eine geschichtliche Thatsache ausgeben willst.

Teleophanes. Du verlangst, daß das Vorgeschichtliche geschichtlich sei, und als solches nachgewiesen werden könne.

Skopas. Wenn Du einen solchen Zusammenhang behauptest, mußt Du ihn auch nachweisen.

Teleophanes. Ich weise ihn erstens und hauptsächlich durch den Gedanken nach. Zweitens aber bestätigen alle Traditionen der Völker **a posteriori** meine **a priori** aufgestellte Behauptung.

Skopas. Welche Traditionen setzen den Sündenfall zugleich mit der Katastrophe, und als Folge derselben? Die Mosaische nicht. Denn nach ihr kommt die Sündfluth erst lange nach dem Sündenfall.

Teleophanes. Ich habe als Grund dieser Verwechselung bereits in unserem ersten Gespräche die moralische Richtung der Hebräischen Tradition angegeben. Doch blickt der Sache wahrer Hergang ganz deutlich durch die feine Hülle des Mythus hindurch. Denn was Moses die Schöpfung nennt, ist ja eigentlich die große Katastrophe, und so folgt in dem einen Fragmente der Genesis der Sündenfall in der That erst auf diese Naturbegebenheit, von der die darauf beschriebene Sündfluth nur als die Nachwehe gelten kann; und die im andern Fragmente vorkommende Schilderung einer Patriarchenzeit vor der Sündfluth enthält eigentlich auch das von mir Behauptete, daß der Erd-Revolution ein

Stand der Unschuld des Menschengeschlechts vorhergegangen sei. Ferner finde ich meine Annahme im Griechischen Mythus des Deukalion und der Pyrrha bestätigt, welche nach der großen Katastrophe Steine hinter ihre verhüllten Häupter geworfen haben sollen, um das Menschengeschlecht wieder zu erneuen; weßhalb der Dichter sagt, daß wir ein **genus durum et intractabile** seien:

**Et documenta damus, qua simus origine nati.**

Skopas. Die Griechische kennt keinen Sündenfall und kein Böses; die Tradition ist also gegen Dich.

Teleophanes. Die Griechen kennen doch ein goldenes Zeitalter und den Verlust desselben: ebenso die Römer in ihren sybillinischen Büchern die Wiederkehr des ursprünglichen Zustands unter der Herrschaft des Saturn:

**— redeunt Saturnia regna.**
**Magnus ab integro saeclorum nascitur ordo.**

So finde ich vom philosophischen Gedanken, den ich ausgesprochen habe, die unverkennbarsten Spuren in den Ueberlieferungen der Vorzeit wieder.

Skopas. Gieb diese Spuren auch in der Natur an.

Teleophanes. Die Geologie zeigt, daß im heutigen Grönland einst Farrenkräuter gewachsen sind.

Hylibates. Sprecht doch nicht von Wurzeln und Kräutern, sondern kehrt zum philosophischen Gedanken zurück.

Demogeron. Was hier verhandelt wird, mein Guter, ist philosophisch; und wir müssen die Kämpfenden gewähren lassen.

Hylibates. Es ist nicht philosophisch, weil es ungeschichtlich ist. Die Geschichte fängt mit der Geschichte an. Teleophanes aber kennt eine Geschichte vor der Geschichte. Er nimmt ein Menschengeschlecht an, das durch die Revolutionen der Erde selber in Verwirrung gerathen sei. Davon wissen die Geologen aber Nichts. Als jene Revolution vor sich ging, gab es noch kein Menschengeschlecht; denn es haben sich keine menschlichen Gebeine in den Gebirgsschichten auffinden lassen. Besser ist es daher, wir fragen, wie hat Columbus die Amerikaner, Cook die Otaheitier gefunden. Nur vom Vorgeschichtlichen können wir nicht sprechen.

Demogeron. Du erklärst Dich also gegen den Teleophanes?

Mehrere Freunde. Ja wohl! Sogar sein ältester Kampfgenosse läßt ihn hier im Stich.

Teleophanes. Meine Entgegnung liegt schon im Bisherigen. Uebrigens sind Hylibates' Worte eher für mich, als gegen mich. Denn man findet noch heute einfache Völkerstämme, wo jener vorhistorische Zustand der gegenwärtige ist. Im Zustand der Nomaden ist noch jetzt der paradiesische der Urzeit nicht ganz untergegangen, der Sündenfall also eigentlich noch nicht eingetreten. Denn solche Völker kämpfen noch nicht um das Mein und Dein, und der Neid ist ihren Gliedern fern; Abels Todschlag durch Kain liegt also noch vor ihnen. Ist eine Gegend abgeweidet, liefert sie ihnen keine hinlängliche Nahrung mehr, so zieht die ganze Horde weiter, und Jeder schlägt seine Hütte von Neuem ruhig neben der des Andern auf. Man verlange nicht bestimmte Daten über eine Zeit, die ich die vorgeschichtliche genannt habe. Kann man aber, wie mein edler Freund aus Osten angedeutet hat, die Geschichte der Zukunft aus dem Gedanken construiren: so sehe ich nicht ein, warum man nicht, freilich immer nur dem allgemeinen Wesen nach, auch den Charakter der vorgeschichtlichen Zeit zu schildern im Stande sein sollte.

Deinologos. Nun denn, so ergreife ich gegen Dich der Reihe nach das Wort, um nicht aus dem Mangel historischer Daten, sondern aus philosophischen Principien zu argumentiren. Teleophanes hatte einen geschichtlichen Uebergang aus dem Paradiese in die Entwickelung der Weltgeschichte als philosophisch nothwendig behauptet. Aus der philosophischen Nothwendigkeit fließt aber gerade das Entgegengesetzte. Denn der Mensch steht, seiner innern Natur nach, in nothwendigem Zusammenhang mit andern Menschen. Durch diesen Zusammenhang ist eine ursprüngliche Reibung der Individuen gegen einander, und damit sogleich die Sünde gegeben. Schon im Familienleben, welches doch ursprünglich von der Natur dem Menschen verliehen ist, ist der Begriff des Bösen enthalten, indem die Kinder durch die elterliche Zucht zum Guten geführt werden sollen, d. h. zum Abthun ihrer natürlichen Selbstsucht. Worauf stützest Du es also, daß das Menschengeschlecht erst einen solchen Stand der Unschuld

sollte durchgemacht haben? Mit seinem ersten Bestehen war es in der Sünde. So mußt Du Dir nicht denken, als ob keine Zerwürfnisse unter den Nomaden herrschten. Cook's Insulaner waren zwar menschenfreundlich; aber er fand eine gewisse Ordnung, einen gesetzlichen Zustand unter ihnen. So ist der Bruch des Bösen auch unter ihnen da gewesen; denn Gesetze und Verfassung setzen schon das Böse voraus. Durch den biblischen Mythus ist Teleophanes hingerissen worden zu einer solchen speculativen Entwickelung einer in den Sündenfall gerathenen Menschheit. Vielmehr hat jedes Volk sich auf seine Weise einen paradiesischen Zustand ausgemalt, als das Ideal, zu dem es hinstreben will.

Aber auch die positiven Daten der Erfahrung widerlegen die Sätze des Teleophanes. Wie kann nachgewiesen werden, daß die Menschen ursprünglich in einem glücklichern Klima gelebt haben? Eine solche Behauptung würde mit der biblischen Ansicht von einem einzigen ersten Menschenpaare im Garten Eden zusammenfallen. Diese Ansicht muß aber nach dem jetzigen Standpunkt der Naturwissenschaften aufgegeben werden. Sind also, wie die unüberwindlich festen Racen-Unterschiede unbedenklich anzunehmen zwingen, in den verschiedenen Gegenden der Erde Menschen in Menge entstanden, so haben sie sich auch nicht alle in der glücklichsten Umgebung befunden, sondern sind gleich im Beginne ihrer Existenz in Noth und in Bedürfnisse, d. h. im Kampf mit der äußern Natur, und damit auch unter sich selbst gewesen. Und so ist auch von dieser Seite her klar, daß für die Menschen gleich mit ihrer Existenz die äußere Bedingung der Sünde, und damit deren Erscheinung vorhanden gewesen ist.

Teleophanes. Daß mich der Hebräische Mythus nicht verleitet hat, zeigte schon Skopas dadurch, daß derselbe eher gegen mich ist, und ich ihn also erst kritisch interpretiren mußte. Auch ist die mildere Temperatur der präadamitischen Zeit ein geologisches Factum. Doch um mich auf die philosophische Argumentation, die der letzte Redner ja auch an die Spitze seines Angriffs stellte, zu beschränken: so bemerke ich, daß er einen Paralogismus begeht, indem er, um die Ursprünglichkeit der Sünde darzuthun, das voraussetzt, woraus sie folgt. Du sagst, eine Familie ist immer da

gewesen. Aber die Familie ist schon ein sittlicher Zustand, der erst das Resultat einer Bildung sein kann. Wo Gesetze vorhanden sind, da werden sie freilich übertreten; aber das Gesetz ist nicht das Ursprüngliche. Das Gesetz und die Verfassung sind erst entstanden, nachdem zum ersten Mal durch die veränderten Naturverhältnisse eine solche Anreizung zur Selbstsucht unter den Menschen erzeugt wurde; das Bedürfniß zu einem Gesetze ist also erst vorhanden, nachdem es verletzt worden. Der Ursprung des Gesetzes und der Familie (denn Ehe heißt Gesetz) ist mithin etwas Geschichtliches. Wie das Gesetz aber erst nach der Verletzung, so ist die Verletzung wieder erst nach der Nichtverletzung hervorgekommen. Der Zustand, wo die Uebertretung des Gesetzes noch nicht war, ist also der ursprüngliche; und so ist auch die Familie, namentlich als Monogamie, nicht ein nothwendiges Element der ersten, vorhistorischen Weltzeit. Dieß Entstandensein der Familie mache ich mich anheischig, Dir aus der Natur des Menschen selbst nachzuweisen. Die Familie ist nämlich, als sittliches Verhältniß, ein geistiges; alles Geistige entsteht aber nur durch Freiheit. Da das Freie nun das ist, was der Mensch durch seine eigene That erringt, so kann es ihm nicht von der Natur mitgegeben sein. So ist das Eigenthum, der Staat und jedes sittliche Verhältniß ein erst durch den Menschengeist Errungenes.

Skopas. Wie willst Du die Fortpflanzung des Menschengeschlechts ohne Familie erklären?

Oikodomos. Die Thiere pflanzen sich auch ohne Familie fort; Geschlechtsverbindung ist noch keine Familie.

Deinologos. Wir müssen wohl unterscheiden die menschlichen Sphären, welche reines Product des freien Geistes sind: wie Eigenthum, Verträge, Staat — und diese gebe ich als erst durch Freiheit Errungene zu —; von denen, welche eine Naturnothwendigkeit zur Basis haben, von der Familie. Die Verschiedenheit der Geschlechter ist ein durch die Natur selbst Gegebenes. Da aber die Natur des Menschen von Haus aus keine bloß thierische, sondern eben eine menschliche, freie ist: so wird das Geschlechtsverhältniß unter den Menschen sogleich und von Haus aus ein durch die Freiheit bestimmtes, also ein sittliches sein; und das

sittliche Verhältniß der Geschlechter ist ja die Familie. In dieser Auffassungsweise ist dann allerdings die Familie ein durch die Natur selbst Gegebenes. Freilich wird sie Anfangs nur sehr unentwickelt gewesen sein, sie mag die Form der Polygamie gehabt haben; aber auch die Polygamie der Orientalen ist Familie. Die dem Begriffe der Familie gemäßen Fortentwickelungen fallen dann allerdings erst in die geschichtliche Bewegung. Die durch die Natur selbst gegebene Verbindung der Geschlechter aber ist von Hause aus in menschlicher Form, also als eine geistige Einheit gewesen, wenn auch nicht gleich in der vollständigsten, reinsten Form. Wenn Teleophanes dieß läugnet, so hebt er die sittliche Natur des Menschen als eine ihm immanente auf.

Demogeron. Der Punkt der Controverse ist der: Teleophanes behauptet den Sündenfall als eine historische Thatsache. Dieß ist von Skopas angegriffen worden, indem er in einer solchen angeblichen Thatsache nur eine Idee erkennen will. Deinologos hat diesen Angriff dadurch unterstützt, daß er das Böse als ein mit der Existenz des Menschen selbst Gegebenes nachweisen will. Auch er läugnet also den Sündenfall als eine Begebenheit, die sich erst später im längst existirenden Menschengeschlechte zugetragen habe; und die Idee, aus welcher er diese Thatsache unmittelbar ableiten will, ist ihm die Natur des Menschen selbst. Nach diesem kurzen Rückblick, der mir nothwendig schien, ertheile ich dem Teleophanes das Wort, um dem Deinologos zu antworten.

Teleophanes. Ich habe zunächst gegen den letzten von Deinologos aufgestellten Punkt mich zu erklären. Eigenthum, Verträge, Staat stellt er auf die eine Seite, die Familie auf die andere. Diesen Unterschied kann ich nicht zugeben; die Familie ist nicht weniger, als jene andern Sphären, ein erst später durch die Freiheit des Geistes Errungenes. Denn dem Eigenthum, dem Staate liegt ebenso, wie der Familie, ein natürliches Element zu Grunde, aus welchem dann erst später das sittliche Verhältniß hervorgeht. Wie nämlich die ungebundene Vermischung der Geschlechter das Naturmoment der Familie ist, so ist das Naturmoment des Eigenthums der Besitz, die Geselligkeit das des Staats. Weil ich das Naturmoment als solches überall seiner Versittlichung

vorangehen lasse, hebe ich darum aber noch nicht die Immanenz der sittlichen Natur im Menschen auf, wie Deinologos schließt, indem er die Immanenz eines Verhältnisses aus dem ursprünglichen Mitgegebensein ableitet. Das läugne ich durchaus. Bei der Immanenz kommt es allein auf die Freiheit des Geistes an. Damit ein Verhältniß sittlich sei, muß es errungen werden: d. h. es muß ein Zustand vorangehen, wo es nicht da gewesen ist. Nur das aber ist dem Menschengeiste immanent, was er sich durch eigene Kraft erworben hat; dazu bedarf es nun immer der Zeit. Das Immanente ist also, obgleich ein der Zeit nach später Entstandenes, doch der Natur und der Würde nach das Erste. Wäre die Familie aber dem Menschengeschlecht sogleich bei seinem vom Gegner behaupteten Entstandensein mitgegeben, so würde sie eben deßwegen vielmehr nicht immanent, sondern von Außen gekommen sein; denn sie wäre nicht seine eigene That. Die sittlichen Verhältnisse sind dem Menschengeschlecht also nicht Mitgift der Natur.

Aber (könntet Ihr, meine Freunde, mir hier einwerfen) wenn Ehe und Familie erst später entstanden sind, so wäre thierische Begattung, natürliche Wildheit und dergleichen das, womit das Menschengeschlecht anfinge. Dem ist aber nicht also. Der ursprüngliche Zustand war vielmehr, wie ich in unsern Reden „Ueber die Persönlichkeit des Absoluten" entwickelt habe, das Allleben, die Gemeinsamkeit des Seins und des Bewußtseins. In diesem Zustande war von keinem Eigenthum, Ehe, Familie, Staat die Rede. Hier schloß die ursprüngliche Gemeinsamkeit des Besitzes die Sünde gegen das Eigenthum ebenso aus, als die ungebundene Vermischung der Geschlechter ohne fleischliche Sünde war. Denn in dem ursprünglichen Allleben tauchte noch gar keine Particularität und Eigenwilligkeit auf. Erst als der Einzelne sich etwas Einzelnes ausschließlich arrogiren, ein Weib, eine Weide für sich allein in Anspruch nehmen wollte, entstand die Nothwendigkeit eines gesetzlichen Besitzes Beider, also Eigenthum und Ehe. Daher sind beide Verhältnisse auch schon in der Griechischen Mythe als entstandene ausgesprochen. Ceres und Triptolem, welche diese sittlichen Zustände eingeführt haben sollten, wurden damit von den

Griechen auch als die ersten Gründer der Civilisation gerühmt. Und nun erst wird der Rückfall in das bloß natürliche Verhältniß Sünde, während vorher die natürlichen Elemente der sittlichen Verhältnisse die natürliche Sittlichkeit des goldenen Zeitalters constituirten.

Deinologos. Ehe Du in Deiner Erwiederung weiter gehst, möchte ich fragen, welche Bedeutung denn dieser ganze Zwiespalt habe? was es der Philosophie darauf ankomme, ob das Böse als ein dem Menschen Ursprüngliches oder als ein ihm erst Gewordenes angenommen wird? Indessen für das philosophische System des Teleophanes, für seine ganze Weltanschauung ist der Sündenfall ein wesentliches, unerläßliches Moment. Betrachten wir daher übersichtlich diese Weltanschauung noch einmal in ihrer Ganzheit, wie er sie in der von ihm herausgegebenen „Epiphanie der ewigen Persönlichkeit des Geistes," mithin in den frühern Discussionen dieser Gesellschaft, ausführlich dargestellt und in seinen Verantwortungen gegen Skopas und meine Angriffe nunmehr wiederholt und ergänzt hat.

Nach ihm hat das Absolute seine Entwickelung in der Zeit als ein Moment in sich. Als eine solche gilt ihm aber nur die geistige Entwickelung des Menschengeschlechts. Diese habe einen zeitlichen Anfang genommen; sie müsse also auch ein Ende erreichen. Das Ende sei die vollendete Entwickelung des Menschengeschlechts; mit ihr sei das Absolute adäquat realisirt. Durch dieß Resultat der Entwickelung in der Zeit werde dann die Zeit selbst aufgehoben; diese erweise sich eben hiermit selbst nur als ein vorübergehendes Moment des Absoluten, und diese Aufhebung der Zeit durch die Entwickelung in der Zeit — das sei die Ewigkeit. Die drei Momente der Ewigkeit seien mithin eine vorgeschichtliche, eine geschichtliche und eine nachgeschichtliche Zeit.

Beleuchten wir nun zunächst Teleophanes' Schilderung des Wesens der vorgeschichtlichen, dann der geschichtlichen Zeit.

In der ersten Weltzeit sei das Absolute als solches schon vorhanden, einerseits in der Natur, in welcher es sich von Ewigkeit her als ein aller geschichtlichen Entwickelung

Vorausgesetztes darstelle, andererseits im Naturleben der Menschen, welches auch als goldenes Zeitalter, als paradiesischer Zustand bezeichnet wird, d. h. als ein solcher, wo der menschliche Geist noch in vollkommener Einheit war mit der sittlichen Substanz, — also die Zeit der Einheit des Geistes mit der Natur. Dieß goldene Zeitalter wird dann weiter so beschrieben, daß das unschuldige Menschengeschlecht auf einer kleinen Oasis der Erde, etwa der Platonischen Atlantis, gewohnt habe; hier — das scheine gewiß — habe, in Folge der damals durchaus andern, viel gleichmäßigern Temperatur der Erde, ein ewiger Frühling geherrscht, welcher aber die gänzliche Bedürfnißlosigkeit der Menschen geschaffen habe, während die ganze übrige Erde wüste und rauh dagelegen. Das Wesentliche dieses paradiesischen Zustandes wird dann nach den Worten Fichte's in folgender Formel sehr bestimmt dahin gefaßt, daß in der ersten Weltzeit die Vernunft alle Verhältnisse des geistigen Lebens noch nicht vermittelst der Freiheit, sondern als Naturgesetz und Naturkraft, d. h. als blinder Instinct, einrichte. Es habe also damals nur eine formelle Veränderung in der Zeit gegeben, noch keine inhaltsvolle.

In der zweiten Weltperiode, der geschichtlichen, bekomme dagegen die Zeitveränderung auch einen Inhalt. Aber nicht bloß der Geist, sondern auch die Natur verändere jetzt den Inhalt. Diese Veränderung der Natur sei nichts Zufälliges oder Gleichgültiges, sondern ein wesentliches Moment für die Entwickelung des Geistes, weil die Natur als Voraussetzung und Bedingung des geistigen Processes seinen verschiedenen Phasen folgen müsse. So fange die Entwickelung des Geistes mit jener Natur-Katastrophe der Erde an, welche, wie sie in den Traditionen der alten Völker, namentlich als allgemeine Sündfluth, beschrieben wird, so sich noch jetzt als eine unumstößliche physicalische Thatsache aufweise; durch diese „unfreundliche" Katastrophe habe die Erde einen veränderten Ton der Atmosphäre erhalten, in Folge dessen sie aufhörte, Alles, wie früher auf jener Oasis, von selbst zu erzeugen. So entstand die Bedürftigkeit der Menschen, und die

Arbeit, als das jetzt alleinige Mittel zur Befriedigung der Bedürfnisse (wiewohl Teleophanes auch für die paradiesische Zeit eine Arbeit annimmt, nur in etwas mystischer Weise keine zu gegenseitiger Störung der Individuen), mit der Arbeit aber der Kampf der Einzelnen wider einander. Daraus sei dann das unrechtmäßige Mehrhaben, mithin die Sündhaftigkeit, und weiter die sittliche Freiheit geflossen.

Die Natur-Katastrophe erzeugte also, nach unserem Freunde, jene ganze Aus- und Aufeinanderfolge geistiger Momente, wie sie uns von ihm vorhin in seiner Erwiederung auf die Frage des Skopas so beredt und eindringlich ist vorgelegt worden. Diese Erzeugung ist ihm der Sündenfall. Wie also früher natürliche Unschuld, so wurde jetzt geistige Civilisation das Wesentliche der Menschheit.

Auf welchen Gründen beruht denn nun diese ganze Ansicht? Der Hauptgrund ist ein geologischer: die verschiedene Beschaffenheit der Erde, und demgemäß der geistigen Natur des Menschen vor und nach der Katastrophe. Hier aber ist Teleophanes von uns zuletzt aus allen seinen Positionen geschlagen worden. Er stützt sich hierfür nämlich:

Erstens auf alte Traditionen, welche ihm „ehr- und glaubwürdiger sind, als phantastische Hypothesen moderner Empiriker.“ Ein solches Wort halte ich überhaupt für unwürdig eines Philosophen. Denn es ist dasselbe, als ob Du sagtest: „Ich ziehe das Lallen des Kindes der belehrenden Rede des vielerfahrenen Mannes vor.“ Es ist natürlich — oder richtiger: psychologisch nothwendig —, daß die naive Menschheit im primitiven Zustande, die Kindermenschheit das, was dem Geiste immanent ist, das Böse, als die äußere Erscheinung der Freiheit, nicht als das ursprüngliche Wesen des Menschen gelten ließ, sondern es als etwas erst über ihn Gekommenes faßte. Wie in der primitiven Zeit die Rechtsverhältnisse nur symbolisch dargestellt und gewußt werden, so wird auch das Attribut des Geistes, die Freiheit, als ein rein historisches Moment gesetzt. Was will man nun philosophisch aus der Tradition beweisen, wenn, um von den Gegengründen der Philosophie zu schweigen, die unläugbarsten Thatsachen, seit

zweitausend Jahren gesammelt und verglichen, entschieden dawider sind? Aber Skopas hat vorhin sogar auf das factisch Unrichtige in diesem Argumente des Teleophanes hingewiesen; und letzterer hat darauf selber zugeben müssen, daß er der Mosaischen Tradition, um aus ihr das Gesuchte zu beweisen, Gewalt angethan habe.

Zweitens stützt Teleophanes seine Ansicht auf kosmologische und geologische Verhältnisse, also auf reine Thatsachen, auf die nackte Empirie. Ja, er hält uns diese Thatsachen mit ganz besonderem Nachdrucke vor; er stützt sich mit gerader Gewalt auf sie, — darauf nämlich, daß vor der letzten „Natur-Katastrophe,“ wenigstens in einem Theile unserer Erde, auf einer Oase, ein ewiger Frühling geherrscht, daß aber die Katastrophe eine allgemeine Veränderung des Klima's, und diese dann den Sündenfall herbeigeführt habe. — Aber schon früher ist von mir bemerkt worden, daß diese Ansicht mit den festesten Sätzen der Geologie in vollkommenem Widerspruche stehe, wonach ein Menschengeschlecht vor der letzten Revolution der Erde nicht existirt habe. Auch deutete ich dabei an, daß diese Ansicht des Teleophanes die Theorie von einem einzigen Menschenpaare voraussetze, diese Theorie aber als nicht richtig, wenigstens als durchaus unerwiesen gelten müsse.

Wenn Teleophanes drittens behauptete, jene vorgeschichtliche Einheit des Menschen mit dem Absoluten, sein gänzliches Versenktsein in der Natur (als der Einen Erscheinung des Absoluten) zeige sich als wahr an den heutigen Naturvölkern, die jetzigen Nomaden seien noch jetzt in dem Zustande vor dem Sündenfall: so ist auch dieß Argument bereits dadurch widerlegt worden, daß wir auch bei den allerrohesten Stämmen Institutionen, Gesetze, Kämpfe finden.

So bleibt nach Widerlegung dieser drei Gründe dem Teleophanes nur viertens der philosophische übrig, daß, Kraft des Gesetzes der Freiheit des Geistes, alles Sittliche eine Errungenschaft des Menschen sein müsse, daß er aber, um etwas zu erringen, dieß vorher noch nicht besessen haben müsse; alles Sittliche sei also ein erst Gewordenes, erst nach der Verletzung (dem Sündenfalle) komme das Gesetz.

Ehe ich mich zur Widerlegung dieses Argumentes wende, habe ich noch einige, und zwar kosmologische und geologische Thatsachen anzuführen, welche nach den heutigen Entdeckungen unbezweifelt feststehen, theils um durch das Gegenüberstellen der richtigen Geologie die unrichtige des Teleophanes, die wir bisher nur stückweise widerlegt haben, definitiv zu beseitigen, theils weil das eben angeführte philosophische Argument von Teleophanes selbst in engste Verbindung mit dem geologischen gebracht ist, jedenfalls aber eine gründliche Widerlegung desselben nicht ohne diese Verbindung geschehen kann. Wie wir denn überhaupt die Empirie, die positiven Wissenschaften von der Philosophie nicht abweisen können und dürfen, so gewiß die Natur die Voraussetzung und Bedingung des Geistes ist. Ich bemerke aber nochmals, daß, was ich jetzt anführe, Thatsachen sind, keine Theorieen, und berufe ich mich für die Richtigkeit derselben und ihre ausführliche Darlegung auf die astronomische und geologische Wissenschaft unserer Zeit.

Hiernach finden wir die Weltkörper in einem Zustande des Entstehens, Keimens und der Entwickelung. Wir sehen zuerst eine ungeheuere gasartige, durchsichtige Masse, die einfachsten Nebelflecken: dann andere mit einem hellen Punkte, als dem festen Niederschlage der in sich gährenden, glühenden Gasmasse: dann wieder andere mit mehreren solcher festen Körper. So entwickeln sich offenbar aus der Gasmasse durch einen Proceß von Innen heraus Sonnensysteme. Ebenso war die Erde in ihrem ursprünglichen Zustande unzweifelhaft ein feuriger Klumpen, der allmälig erkaltete, und sich aus den Niederschlägen, die dadurch entstanden, eine feste Rinde bildete. Indem aber die Erkaltung fortschritt, sank die gebildete Rinde wieder ein, und bildete durch ungleiches Sich-Senken und Heben die Gebirgsformation. Doch auch diese war nicht dauernd; eine weitere Erkaltung führte ein neues Zerbersten, Durchwühlen, Heben und Senken der festen Rinde herbei, bis nach allen diesen Revolutionen, von denen endlich Eine die letzte war, der Erdkörper in den harmonischen Zustand eintrat, wo er ebenso viel Wärme von der Sonne wieder empfing, als er ausstrahlte. Und dieser Zustand ist der heutige.

In den spätern Stadien dieses ihres Bildungsprocesses erzeugte die Erde organische Gestalten: Pflanzen und Thiere, sowie die Bedingungen ihres Daseins vorhanden waren, und mit einer Organisation, wie sie diesen Bedingungen gemäß war, folglich mit jedem neuen Stadium vollkommener. Das vollkommenste System der Pflanzen- und Thierwelt entwickelte die Erde demnach seit ihrer letzten Revolution, weil seitdem unendlich höhere Bedingungen des organischen Lebens vorhanden waren, und als die höchste Spitze dieses Systems jetzt erst den Menschen, und diesen wohl, wie die Thiere, nicht in Einem Paare, sondern in Menge, an allen Punkten. Daß der Mensch, dessen Dasein von Ewigkeit an Teleophanes in der „Epiphanie" als etwas Nothwendiges philosophisch zu begründen sucht, vor der letzten Revolution noch nicht existirt habe, ist eine unbestreitbare Thatsache. Die Bedingungen zur Existenz seiner reichentfalteten Organisation waren vorher noch nicht vorhanden; man findet in den verschiedenen Formationen der Erdrinde vor der letzten Katastrophe keine fossile Menschenknochen, wie überhaupt nicht die Gebeine der jetzt lebenden Thiergattungen.

Was folgt daraus? Daß eine Naturkatastrophe nicht auf die Entwickelung des Menschen von Innen, aus seinem Geiste heraus, gewirkt haben kann, weil er erst nach allen Erdkatastrophen geworden ist: also auch, daß es keinen ewigen Frühling, kein Paradies für den Menschen gegeben habe, wie denn auch anerkannte Thatsache ist, daß die Erde seit ihrer letzten Revolution keine wesentliche Veränderung mehr erlitten hat (denn sonst wäre ja auch jene Revolution nicht die letzte), daß ihre damaligen tellurischen und atmosphärischen Verhältnisse auch noch die heutigen sind. Steht nun ferner geologisch und philosophisch fest, daß der Mensch gleich, wie er geworden, ganz und vollständig gewesen ist, nicht erst aus einer niedrigern Thierformation sich entwickelt habe: so ist er, was aus dem Princip der Einheit von Form und Inhalt sich als philosophisch nothwendig ergiebt, auch sogleich als vernünftiges freies Wesen, als Subject geworden. Woraus weiter fließt, daß, da nach den tellurischen Bedingungen das Menschengeschlecht gleich bei seinem Entstehen sich

seine Subsistenz durch Arbeit zu verschaffen hatte, auch sogleich mit seinem Entstehen die Selbstsucht der Individuen, mithin die Sünde da war. Ein Sündenfall kann also weder als ein besonderes, für sich dastehendes Moment der Entwickelung des Geistes, noch viel weniger aber als ein historisch Gewordenes, als ein Späteres der Zeit nach angenommen werden.

Allerdings gebe ich bei dem entstehenden Menschengeschlecht einen Uebergang aus dem bewußtlosen Zustande in das Bewußtsein zu; aber ich fasse Beides als die zwei Seiten Eines untheilbaren Moments. Gerade wie der Moment der Geburt und des Todes in einer untrennbaren Einheit den Zustand des noch nicht Geboren- und des Geborenseins, des Noch-Lebens und des Nicht-mehr-Lebens umfaßt: so ist auch die erste Existenz des Menschengeschlechts die Einheit des bewußtlosen und des bewußten Zustandes, so gewiß mit der Existenz uns Menschen zugleich auch der Kampf für ihn gegeben war. Und hiermit weise ich denn auch den Unterschied zwischen der vorgeschichtlichen und der geschichtlichen Welt, der bei Teleophanes etwas Wesentliches ist, als unwesentlich auf: geschichtlich und ungeschichtlich sind bloße Verstandes-Momente, und zunächst rein subjective Kategorien zum Zweck der Trennung einer Zeit, über deren Bewegung wir keine Daten mehr haben, von der Zeit, aus welcher uns Monumente vorliegen. Jene Unterscheidung ist aber, nach meiner bisherigen Entwickelung, speculativ unwahr. Ohne Geschichte, d. h. ohne Bewegung, ohne Proceß hat der Mensch nicht existiren können, so gewiß er freien Willen hat, und diesen sogleich, um existiren zu können, äußern muß. So beginnt mit dem Menschengeschlecht auch die Geschichte; nur daß nicht sogleich die Mittel da waren, das Geschehene festzuhalten, oder daß nicht sogleich die Reflexion über das Geschehene kam. Dieser Mangel der Reflexion schließt bekanntlich das Selbstbewußtsein beim Thun keineswegs aus, wie wir an rohen Menschen täglich sehen. Wenn wir in der sogenannten vorgeschichtlichen Zeit beim Menschen die Vernunft in der Form des blinden Instincts annehmen, wie Teleophanes thut, so war der Mensch in dieser nicht Mensch, sondern Thier. So gewiß er aber von Anfang

an Mensch und als solcher, zufolge des Gesetzes der Einheit von Form und Inhalt, von Anfang an auch frei war, so gewiß war er auch von vorn herein in der Sünde.

Dieß schließt natürlich die Richtigkeit der weitern Teleophaneischen Entwickelung nicht aus: wie das Individuum, indem es sich selbst als Zweck, als Einzelnes faßte (dieß ist ja die Sünde), so auch das Göttliche als ein Einzelnes, den allgemeinen Geist als ein Transscendentes sich gegenüberstellte, und wie dann der weitere Proceß der Menschheit ist, dieß Transscendente wieder bei sich zu wissen, als ein ihr Immanentes; im Gegentheil trete ich dieser Ansicht, als einer wahren und tiefen, durchaus bei.

Noemon. Auch einen vorgeschichtlichen Zustand darf man gestatten, wollte man aber dafür eine Analogie suchen, so müßte man eher die Buschmänner, Hottentotten und dergleichen Zustände herbeiziehen und sie beobachten.

Deinologos. Ganz recht! und diese Betrachtungen sprechen sämmtlich schlagend gegen Teleophanes. Mir fällt hier ein Ausspruch unseres Meisters ein, den ich ihn oft mit besonderem Nachdruck, hauptsächlich gegen Rousseau, habe vortragen hören: es gebe keinen Naturzustand, sei es als einen glücklichern Zustand des Menschen, oder als einen solchen, wo er noch in vollständiger Einheit mit der Natur lebte. Er verwies hierbei auf die allerrohesten Zustände der Völker, in denen sich doch schon eine sociale, ja sogar politische Organisation vorfände; dem Menschen gestatte seine geistige Natur nicht, zu existiren ohne Gesittung, sei es irgend welche: so sehe man eben, wie sehr er sei ein „geselliges Wesen.“

Demogeron. Das war unseres verewigten Freundes hohe Achtung vor dem Menschen.

Deinologos. Und in der That, liest man die Reisebeschreibungen, selbst über die allereinfachsten, unentwickeltsten und kleinsten Stämme, wie die vereinzelten Nordamerikanischen: so finden wir doch schon Satzungen, in festen Sitten und Gebräuchen ausgeprägt, mithin auch Verletzungen. Ja, selbst solche Negerstämme, die man fast thierartige nennen möchte (und die Buschmänner sind diesen beizuzählen), haben doch schon ihren Fetisch. So ist Gott von vorne herein dem Menschen transscendent, weil eben der

Mensch von vorne herein frei und in der Sünde ist, d. h. Kraft der Freiheit sich sogleich als Einzelner dem Allgemeinen gegenüberstellt.

Teleophanes. Es wird mir schwer, auf das Einzelne dieser gewandten Polemik sogleich ohne einige Bedenkzeit einzugehen. Nur wundern muß es mich zunächst, daß Deinologos jetzt den philosophischen Gesichtspunkt mehr bei Seite läßt und die Geologie besonders hervorhebt, da er doch zuerst gerade jenen mit besonderem Nachdruck in dieser ganzen Frage festgehalten wissen wollte. In der Geologie aber giebt es überhaupt kein Letztes. Solche Ansichten über die Bildung der Erde mit einer berstenden Erdrinde und einem inneren Feuerklumpen, über Weltenbildungen aus Nebelflecken sind sehr schwankend. Die modernen geologischen Behauptungen, z. B. die von Steffens besonders hervorgehobene, wonach die Erde eine ganz von Wasser umgebene Metallmasse gewesen sei, die sich oxydirt und so die verschiedenen Schichten gebildet habe, scheint mir ganz roh zu sein. Schon der weiland Schelling hat dieser Ansicht seines Freundes widersprochen, und dagegen die philosophische Idee, der ich beitrete, festgehalten, daß das ganze System der Natur nothwendig mit einem Male da gewesen sei, daß es kein allmäliges Steigen der Natur-Idee von den niedern zu den höhern Stufen, der Zeit nach, geben könne, sondern der Stufengang nur ein dynamischer, in der Idee, sei. Weil der Gedanke der Natur von Ewigkeit her derselbe gewesen ist, so muß er sich auch in der Erscheinung immer als derselbe dargelegt haben.

Demogeron. Auch ohne zeitliche Entwickelung? da doch in der Erscheinung Alles nur momentan ist. Diese Erklärung des Teleophanes ist besonders wichtig, und ich bitte die Freunde, sie ja zu den Acten zu nehmen.

Teleophanes. Die Idee der Natur ist selbst ein Moment des Absoluten, mithin so nothwendig und ewig, als das Absolute selbst. In diesem nun ist Mögliches und Wirkliches identisch, folglich auch in der Natur als Totalität, d. h. insofern sie sub specie aeterni betrachtet wird. Ebenso verhält es sich mit der Idee der Menschheit, weil diese ewig ist, so ist es auch die Existenz derselben. Denn eine Idee, die nicht existirt, ist ein logischer Unsinn.

Pauson. Hat also das Menschengeschlecht nicht von Ewigkeit her auf der Erde existirt, so existirte es dann wohl auf einem andern Planeten?

Teleophanes. Dieß ist aber gegen die Erfahrung; und so ist zu schließen, daß die Bedingungen zur Existenz der Menschheit auf der Erde immer vorhanden waren.

Noemon. Bemerkst Du wohl, verehrter Deinologos, welchen Widerspruch hiermit Teleophanes gegen seine bisherigen Behauptungen begeht? Bisher wurde die nothwendige Entwickelung des Geistes auf die Erd-Katastrophe, also auf die Veränderung der Natur gestellt. Jetzt, um Deine Ansicht von der Natur-Entwickelung zu bestreiten, macht Teleophanes die ewige Unveränderlichkeit der Natur geltend.

Mehrere Freunde. Der Widerspruch des eben von Teleophanes Vorgetragenen gegen seine bisherige Entwickelung ist allerdings in die Augen springend!

Deinologos. Auch die Rüge des Teleophanes, daß ich mich jetzt auf das Geologische geworfen habe, kann ich aus dem Grunde nicht ruhig hinnehmen, weil, wie ich nochmals bemerken muß, gerade bei meinem Gegner die Philosophie und Geologie in einem innern und untrennbaren Zusammenhange stehen, mit dessen Nachweise ich eben meine Opposition begonnen. Wenn mir weiter Teleophanes vorwirft, daß ich eine besondere geologische Hypothese zu Grunde lege, so recriminire ich das ihm: nur mit dem Unterschiede, daß er seine geologischen Behauptungen nicht unterstützt, oder sie höchstens nur auf die „alten ehwürdigen Traditionen," d. h. auf die schwachen Einsichten und die reichen Phantasien aus der Kinderzeit der Menschheit stützt, während ich mich nur auf die unbestreitbaren, nicht zu läugnenden Thatsachen berufen habe. Jetzt zieht sich Teleophanes aus diesem Terrain der Thatsachen zurück, und sucht rückwärts das Geologische aus dem Gedanken selbst zu construiren. Gegen ein solches Verfahren muß ich mich aber hier ein für alle Mal erklären. Liegen der philosophischen Betrachtung Thatsachen vor, so haben wir diese zunächst in ihrem reinen empirischen Dasein möglichst treu aufzufassen, dann sie mit dem Verstande zu combiniren, um zuletzt mit dem speculativen

Geiste über sie zu kommen; hierdurch erst werden sie bewältigt, und als bloße, reine Thatsachen negirt. Also auch der Philosoph, und gerade er, muß auf die Thatsachen eingehen. In den empirischen Dingen und Wissenschaften giebt es aber ebenso einen menschlichen Fortschritt, wie in der speculativen Erkenntniß: und zwar so, daß jener Fortschritt und diese Erkenntniß in einem wesentlichen Zusammenhange stehen; was weiter hier auszuführen, nicht der Ort ist. So gehören Naturwissenschaften und Philosophie enger zusammen, als man bei oberflächlicher Betrachtung meinen möchte; die Fortschritte in jenen sind auch eben so viele in der Philosophie, diese wird durch die Entdeckungen in der Geologie und Astronomie zugleich auch bereichert. Ich bin sogar überzeugt, daß von den Naturwissenschaften aus das philosophische Bewußtsein der Menschheit umgestaltet werden wird. Teleophanes hat uns dagegen die Natur so eben aus dem Gedanken als eine unveränderliche construirt. Damit ist er aber nicht bloß im Widerspruch mit sich selbst, wie Noemon bereits bemerkt hat, sondern auch mit seiner und seines Meisters Auffassung vom Absoluten und der Idee, als einem Processe. Hiernach muß alles Daseiende, als die Erscheinung des Absoluten, mithin auch das Natürliche, als die Eine Seite dieser Erscheinung, in einer fortwährenden Bewegung sein; und dieß zeigt uns auch die Thatsache, die unläugbare, indem, wie ich schon vorhin bemerkte, aus einem gasartigen Welt-Ei sich allmälig Sonnensysteme entwickeln, — woraus wir sehen, daß das rein Natürliche in einem ebenso fortdauernden Flusse ist, als der Geist.

Was nun aber diesen noch betrifft, wenn Teleophanes sagt, dem Gesetz müsse erst eine Verletzung vorausgehen, und folglich sei das Gesetz und die ganze sittliche Ordnung in der Menschheit ein erst Gewordenes, so entgegne ich: Woher kommt denn aber die Verletzung? Damit diese möglich ist, muß schon ein Selbstbewußtsein von dem Rechten da gewesen sein. Das Selbstbewußtsein kommt aber aus der vernünftigen Natur des Menschen heraus: und vernünftig ist er von Hause aus, eben als Mensch, dieß ist es, was ich hier immer als immanent bezeichnet habe. Wenn der Mensch, als ein immanent freier, sogleich auch alle

Momente der Naturnothwendigkeit (natürliches Bedürfniß, Noth der Existenz u. s. w.) in sich hatte, so war er mit seiner Entstehung sogleich auch in der Sünde. Also war der Mensch sogleich an sich frei (was Teleophanes nicht läugnen wird); und waren die Bedingungen zur Verwirklichung der Freiheit sogleich da, so war er sogleich auch für sich frei. Führt das Gesetz und die Sitte Dich auf die Verletzung, diese auf das Selbstbewußtsein: so ist nicht einzusehen, warum diese Momente eine zeitliche Entwickelung als etwas Nothwendiges an sich haben sollen. Denn war das Selbstbewußtsein, d. h. das Sich-Wissen des Geistes als eines Freien, nicht gleich von Hause aus da, war also der Mensch ursprünglich ein Wesen blinden Instincts, wie Du behauptest, so hat er nie Mensch werden können. Umgekehrt, ist er jetzt Mensch, so ist er vom ersten Entstehen an Mensch gewesen, d. h. ein Wesen, handelnd nach seiner Selbstbestimmung. Du machst den Menschen zum Thier; mir ist er gleich der Mensch, das hohe Wesen, die Spitze und Blüthe des Kosmos, welches von Hause aus vom Affen so weit getrennt ist, wie zwei Welten von einander. Du machst den Urmenschen zu einem gottleeren und gottlosen Wesen; ich erkenne ihn sogleich mit seinem Gotte an. So wie der Mensch da ist, setzt er sich auch gleich den Gott neben und über sich; Du nimmst dem Neger seinen Fetisch. Nach mir entwickelt sich der Mensch von Innen heraus: nach Dir erst durch ein zufälliges, von Außen hinzutretendes Naturereigniß. Der Mensch hat also nach Dir nicht die innere Nothwendigkeit der Fortentwickelung in sich.

Oikodomos. Rücksichtlich des ungeheuern Einflusses, den Du der Erd-Revolution auf die ganze Entwickelung des Menschengeistes zuschreibst, muß auch ich mich endlich, mein Teleophanes, gegen Dich erklären.

Demogeron. Hielte mich nicht meines Amtes Unpartheilichkeit zurück, auch ich würde meiner Ueberzeugung mit aller Lebhaftigkeit Worte leihen, Dem beizustimmen. So aber ertheile ich dem Teleophanes das Wort, mich begnügend mit der einfachsten Frage, ob Du, nach diesen Vorkämpfen, etwa nun Deine Streitkräfte hinlänglich gesammelt hast, um kühn den vereinten

Angriffen der auf Dich eindringenden Freunde, Deinologos an der Spitze, zu widerstehen, oder ruhmvoll unter ihren Streichen zu fallen?

Teleophanes. Ich will nicht läugnen, daß die Bombe, die so eben über meinem Haupte zerplatzte, schon längst von mir ist geahnet worden. Ich habe mich nur gewundert, daß sie in unsern frühern Gesprächen über Immanenz und Transscendenz von keinem meiner damaligen Gegner ist losgeschossen worden. Nunmehr hat ein Redner, den der Grieche wohl einen ἀνὴρ δεινὸς λέγειν nennen würde, sie gerade in die innersten Fundamente meines Gedankensystems geschleudert, um es gänzlich umzustürzen. Und ich muß der Gesellschaft mein Bedauern und meine Entschuldigung darüber aussprechen, daß ich einem solchen Gegner, fast unvorbereitet und ganz ununterstützt von Mitkämpfern, entgegentreten muß, da man seinen Angriffen kaum, aufs Sorgfältigste geharnischt und verschanzt, entgehen zu können hoffen darf. Was ich in der Eil an eigenen Gedanken als Hülfstruppen zusammenziehen konnte, um dem drohenden Ungewitter die Stirn zu bieten, wäre etwa Folgendes.

Dem philosophischen Argumente, auf das Deinologos den größten Werth legte, hat er noch drei andere vorausgeschickt, als Widerlegungen so vieler von mir aufgestellter; und aus allen vier Positionen soll ich herausgeschlagen worden sein. So leichten Kaufs räume ich indessen das Schlachtfeld nicht.

Was nämlich den ersten Punkt, die Traditionen aller alten Völker betrifft, so sprechen sie nicht gegen mich, sondern zu meinen Gunsten. Sie reden, wie ich gegen Skopas ausführte, von einem Paradiese, von einem goldenen Zeitalter, kurz von einem vorbarbarischen Zustande. Willst Du, o Deinologos, diese Erinnerungen der Vorwelt für bloße Einbildungen ansehen? Sie sind vielmehr die erste Form der Geschichtschreibung selbst; und in diesem Sinne gebe ich Dir zu, daß der vorgeschichtliche Zustand auch schon geschichtlich ist. Denn weil die Geschichte anfängt, so hat sie eine Zeit vor ihr, ehe sie angefangen hat; als zeitlicher Verlauf ist dieses Vorgeschichtliche also gewissermaßen auch Geschichte, aber nur Geschichte an sich, wie der Embryo an sich Mensch war,

ehe er wirklicher Mensch geworden ist. Ich läugne aber, daß diese Geschichte vor der Geschichte uns, wie Deinologos will, nur darum unbekannt sei, weil uns Monumente der Erzählung fehlen. Das ist eine bloße Ausrede. Jene alten Traditionen, die ich mich nicht scheue „ehrwürdig" zu nennen, sind eben die Documente, die wir noch jetzt besitzen; und sie liefern uns keinen inhaltsvollen Zeitverlauf aus dem einfachen Grunde, weil er nicht vorhanden war. So schildert uns die mythisch-poetische Darstellung, wie z. B. noch in der historischen Zeit selbst bei den Indiern, nur den formellen Zeitverlauf eines sich selbst gleich bleibenden Zustandes. Es kommt nur darauf an, aus diesen Beschreibungen den wahren Gedanken herauszunehmen; das habe ich zu thun versucht. Diese erste Bastion meiner Gedankenburg glaube ich also annoch behaupten zu können.

Das zweite, das geologische Argument habe ich vorhin schon gleich vorweg besprochen. Ich habe der Kosmogonie des Deinologos die nothwendigen Forderungen der Philosophie entgegengestellt, denen zufolge Alles mit einem Schlage da ist; und unser Freund ist mir noch die Antwort auf meine Widerlegung schuldig geblieben. Ich setze hier nur noch dieß hinzu, daß, wenn er von einem Welt-Ei, von Feuerklumpen und Rinden bei der Erdbildung, von Entstehung des Menschengeschlechts aus dem Schlamme der Erde, wie der Dogmatiker unseres linken Flügels, spricht, ich unwillkürlich an Indische Kosmogonien, an die Leukippische Weltbildung aus dem Zusammenstoß der Atome, und an die stierköpfigen Menschengebilde (τὰ βουγενῆ, wie Aristoteles sie nennt) des Empedokles erinnert werde. Kurz, Deinologos beschreibt uns eine Entstehung des Universums aus dem Chaos, wie die heidnischen Mythologen und die Dichter des Alterthums, Ovid an der Spitze, sie nicht verworrener geben können. Gehe ich nun auf Deinen Vorwurf, mein Guter, zurück, daß ich „das Lallen der Kindermenschheit der belehrenden Rede des erfahrenen Mannes vorziehe," so kann ich Dir dieß nur heim geben. Denn Deine Rede ist eben durchaus die der anfänglichen Philosophen, deren Gedanken schon Aristoteles eine „lallende Philosophie" nennt; und zwar nimmst Du dieß Lallen im buchstäblichen Sinne für

die Wahrheit hin, ja, Du preisest es als die Errungenschaft der neuesten Wissenschaften, während ich aus dem Lallen des Kindesalters der Menschheit, als einem bloßen Symbole, den tiefen Gedanken herauszubuchstabiren versuche, der unläugbar darin enthalten ist.

Ich könnte hiermit diesen zweiten Punkt verlassen, wenn sich daran nicht zwei neue Angriffe geknüpft hätten, die ich also im Vorbeigehen pariren muß. Ich soll nämlich einmal mit meinen geologischen Theorien in Widersprüche verfallen sein, indem ich, wie Demogeron, Noemon und mehrere Freunde sagten, später die Unveränderlichkeit der Natur behauptete, da ich doch anfänglich eine große Erd-Revolution angenommen habe. Es wird sich aber ergeben, daß dieser Widerspruch nur scheinbar ist. Denn die Entwickelung, die ich der Natur zuschreibe, statuire ich nicht um ihrer selbst willen. „Deine Werke," singt das Chor der Engel im Faust, „sind herrlich, wie am ersten Tag." Die Natur, als solche, bleibt ewig sich selbst gleich, vollendet. Die Veränderung, die sie erlitten, ist nicht eine Veränderung der Natur als solcher, sondern sie ist ihr accidentell, nämlich insofern dieselbe im Dienste des Geistes steht. Denn als die Zeit erfüllt war, wo die Geschichte beginnen sollte, da ist die Natur selbst in den Prozeß der Gährung hineingerissen worden. Es gelten hier nicht die Kategorien von gegenseitigem Einfluß und Causal-Nexus, sondern die der wesentlichen Identität der Natur und des Geistes. Wie nach Kant und Schelling das Absolute sowohl der Herr der Natur als des Geistes ist, so behaupte auch ich einen inneren Uebergang beider Sphären in einander. Das Ahnen des hervorbrechenden Geistes wehte durch die Adern der Natur; denn sie ist an sich Geist, und gestaltet sich, wie der Geist es fordert. Verändert sich nicht noch jetzt die Natur mit der fortschreitenden Cultur und Civilisation der Menschheit? Der rohe Germane hatte ein rauheres Klima, als der jetzige gebildete; während der Blüthe Polens im Mittelalter hatte es ein Weinklima. Die Gährung im Geiste und die große Erd-Katastrophe fließen also vereint aus Einem Grunde, den Forderungen des sich manifestirenden Weltgeistes; die Natur sympathisirt mit dem Leben des Geistes.

Der andere Vorwurf fällt damit von selbst hinweg. Deinologos meint nämlich, ich setze die geistige Entwickelung des Menschengeschlechts als etwas demselben äußerlich Gegebenes, weil ich sie aus der großen Katastrophe herdatire. Allerdings hat diese die Bedingungen für jene Entwickelung dargeboten. Ich habe aber bereits in unsern ersten Discussionen auf die logische Natur der Bedingung aufmerksam gemacht. Wenn die Sache, hier der Proceß der Weltgeschichte, auch aus ihm scheinbar äußerlichen Bedingungen hervorgeht, die das ihn Setzende scheinen, so ist in Wahrheit doch die Sache das Setzende ihrer ihr vorausgehenden Bedingungen: d. h. die Sache setzt sich ihre Bedingungen, und damit sich selbst in ihnen voraus.

Was drittens das Argument von den Nomaden betrifft, so glaube ich nicht gesagt zu haben, sie befänden sich noch im Zustande des Paradieses; und sollte ich es gesagt haben, so nehme ich es hiermit zurück. Meine Meinung bei dieser ganz beiläufigen Erwähnung war nur die, daß unter den noch jetzt lebenden Naturvölkern Spuren eines gemeinsamen Lebens, einer Ungetheiltheit des Besitzes, z. B. in den Weiden der Nomaden, anzutreffen wären; und das nannte ich, mitten in dem unläugbar barbarischen Zustande jener Völker, Ueberreste eines kindlichen Naturlebens derselben, welche dann auf einen früheren normalen Zustand der Menschheit schließen lassen. Hier versteht mich nun Deinologos vollkommen falsch, wenn er mir andichtet, ich mache „den Urmenschen zum Thier, zu einem gottleeren und gottlosen Wesen.“ Im Gegentheil. Der Mensch, der ursprünglich in einem Zustande bewußtloser Einheit mit dem Absoluten ist, hat darin die sinnlichen Begierden und Leidenschaften — das Thierische — noch nicht für sich zum Principe seiner Handlungen gemacht; ganz durchdrungen vielmehr vom absoluten Geiste, kennt er keine Selbstsucht und Eigenwillen, eben weil nur der allgemeine Geist in ihm waltet. Also auch „ich erkenne ihn sogleich mit seinem Gotte an;“ denn ich sagte ja, daß in jedem Individuum, als einem Exemplare der Gattung, das Subject noch nicht als solches hervortrete, sondern nur der Geist des gemeinsamen Lebens sich durch alle hindurch ziehe. Deinologos kennt auch diese meine Ansicht; er sagt selbst,

ich setze den menschlichen Geist in absoluter Einheit mit der sittlichen Substanz. Warum schiebt er mir dann aber Jenes unter?

Doch ich eile viertens dem philosophischen Argumente zu. Hier wirft Deinologos zunächst das Bedenken auf, ob denn die Entscheidung der vorliegenden Frage überhaupt von wesentlichem Interesse für die Philosophie sei; und nachdem er diese Frage ins Unbestimmte geschoben, setzt er etwas beißend hinzu: „Indessen für Teleophanes' philosophisches System ist sie ein unerläßliches Moment." Meine Freunde, es handelt sich hier nicht um meine Ansichten, noch ob mein System umgestürzt werde oder nicht; denn ich zweifle fast, daß ich ein eigenes besitze. Das aber behaupte ich mit Zuversicht, daß die Entscheidung des jetzigen Streitpunkts von höchster Wichtigkeit für die Philosophie ist. Ausmachen, wer von uns Recht hat, heißt entscheiden, ob der heutige Empirismus, oder der speculative Gedanke der neuern Philosophie die Wahrheit getroffen hat. Ich möchte hier zwei einander entgegenstehende Hauptansichten anführen, und drittens die meinige als deren Vermittelung aufstellen. Ich fürchte nicht, daß mir dieß als Hochmuth ausgelegt werden wird; denn Jeder muß doch wohl zu seiner Ansicht das Zutrauen haben, daß sie die wahre sei.

Es kommt nämlich, meiner Ueberzeugung nach, wesentlich darauf an, daß das Absolute nicht bloß als ein Entstandenes, Gewordenes, sondern auch als ein Erstes, Aus- und Durchsichselbstseiendes gefaßt werde. Das ist eine nothwendige Forderung der Philosophie, welche von der rechten Seite unserer Schule und Diadoche (um vom weiter Stehenden nicht zu reden) siegreich der linken ist entgegengehalten worden. Ich stimme der rechten Seite durchaus darin bei, daß nicht das Vollkommenere aus dem Unvollkommeneren, sondern umgekehrt, entstanden sei, die ansichseiende Vollendung des Absoluten also das Ursprüngliche war. Aber wie hat die rechte Seite unserer philosophischen Schule und die gemeine Vorstellung der Menschen dieß durchzuführen versucht? Da sie ein immanentes Absolutes nicht an den Anfang stellen wollten, so nahmen sie ein transscendentes Absolutes an, — das göttliche **Prius** jenseits der erschaffenen Menschheit. So glaubten sie der Schwierigkeit entgehen zu können, wie doch

die Sünde aus dem Sündlosen entstanden sei. Aber die Schwierigkeit ist durch diesen Nothbehelf des Glaubens nur um Ein Glied zurückgeschoben. Denn das Vollkommene schuf ja doch Vollkommenes, das sündlose Menschenpaar. Woher kam also die Unvollkommenheit? Nur durch die absolute Immanenz des Vollkommensten im Unvollkommeneren läßt sich die Schwierigkeit lösen.

Die andere Richtung, die ich hier anführen will, kennt freilich diese ganze Schwierigkeit nicht, aus dem einfachen Grunde, weil sie von vorn herein im Endlichen, Sinnlichen, Sündhaften steckt; dieß ist ihr der absolute Standpunkt. Das Endliche aber zum Absoluten machen, heißt das Absolute durchaus tilgen. Das ist der Standpunkt der empirischen Weltanschauung, und Deinologos scheint sich nicht über denselben erheben zu können. Wenn Du mir vorwirfst, daß ich den Menschen zum Thier erniedrige (und ich habe schon gezeigt, wie weit entfernt ich davon bin), woraus lässest Du ihn denn entstehen? Aus Feuerklumpen, Erdschlamm, Koth und Dreck, als die letzte und höchste „Blüthe" aller dieser saubern Potenzen. Wie kommen diese aber nun zum Absoluten? Etwa durch einen unendlichen Proceß, der kein Ziel, und damit keinen Zweck hat? Deinologos beginnt also mit dem Zwiespalt, als dem Ersten; denn ein ursprünglich transscendentes Absolutes nimmt er doch wohl nicht an, da er meiner Ansicht beipflichtet, daß das Individuum ein solches erst aus sich herauswirft. Das Böse liegt ihm daher sogleich im Ursprung; und die Zerrissenheit soll auch wohl das Letzte bleiben. Viel reiner sagte schon Aristoteles: das Böse (τὸ κακόν) liege nicht im Princip, sondern in den Folgen. Deinologos aber läßt die Ordnung aus der Unordnung entspringen; was derselbe alte Philosoph schon an seinem großen Lehrer tadelte.

Zwischen jenen beiden entgegengesetzten Richtungen suche ich nun den richtigen Mittelweg einzuschlagen. Ich muß, wie die rechte Seite, mit einem in sich vollendeten Zustande des Absoluten beginnen. Ich kann ihn aber nicht in einem eingebildeten Jenseits, sondern nur in der diesseitigen Wirklichkeit finden. Hier schließe ich mich den Thatsachen der sinnlichen Erfahrung, die ich

nicht (wie Deinologos wähnt) verschmähe, so wie den geistigen Erfahrungen der Völker in ihren Traditionen an. Jener Empirie aber erlaube ich nicht, aus ihren Daten durch willkürliche Schlüsse abentheuerliche Hypothesen zu machen; und diese Ueberlieferungen lege ich durch den speculativen Gedanken aus. Ich beginne mit der unmittelbaren Immanenz des Göttlichen in der Menschheit, die, durch eine scheinbare Aeußerlichkeit — die Erd-Katastrophe — in die Entwickelung gerissen, sich selbst zu dem macht, was sie am Anfang ohne ihr Zuthun war. So erklärt es sich, daß nicht der Zustand der Rohheit, sondern der einer unmittelbaren Sittlichkeit das Erste war. Eine ansichseiende Freiheit nehme ich also allerdings als urspünglich dem Menschengeschlecht inwohnend an. Das werde ich aber dem Deinologos niemals zugeben, daß, weil der Mensch ursprünglich an sich frei sei, er es damit auch sogleich für sich sei. Denn das Fürsichsein, das Bewußtsein ist immer erst das Resultat einer geistigen Entwickelung. Diese kannst Du aber nicht als in alle Ewigkeit schon geschehen voraussetzen.

So weit meine Vermittelungs-Versuche. Um nun schließlich einen gemeinsamen Boden zu gewinnen, auf dem ich mit Dir, o Deinologos, weiter disputiren könne, frage ich Dich, ob Du in der That den Zwiespalt als das Ursprüngliche setzest, oder mit der Versöhnung und Harmonie beginnst. Ich kleide diesen Angriff absichtlich in eine Frage, weil ich nicht recht weiß, woran ich mit Dir in dieser Rücksicht bin, wenn ich auch vorher die erste Alternative als die glaublichere annahm. Denn einmal sagtest Du geradezu: „So ist Gott von vorn herein dem Menschen transscendent, weil der Mensch eben sogleich in der Sünde ist.“ Dann priesest Du aber auch wiederum meine Darstellung, wonach „das Individuum, indem es sich als Zweck, als Einzelnes faßte (dieß ist ja die Sünde), auch das Göttliche als ein Einzelnes, den allgemeinen Geist als ein Transscendentes sich gegenüberstellte“ u. s. w. Dieser Ansicht trittst Du bei, woraus hervorzugehen scheint, daß auch Du vor diesem Fassen und Gegenüberstellen (denn Du bedientest Dich ja des historischen Tempus) die harmonische Immanenz des Absoluten im Menschen annimmst. Diesen Widerspruch mußt Du mir lösen. Welche von beiden Ansichten

hast Du? Bevor Du Dich nicht hierüber erklärt hast, können wir nicht unsere Disputation fortsetzen.

Oikodomos. Ich sehe, die vier Positionen lassen sich doch auch nicht halten.

Deinologos. Ich sage für jetzt nur so viel, daß ich dem Teleophanes in allen Stücken von Anfang bis zu Ende entgegen bin, also unerschütterlich bei meiner Ansicht bleibe. Demnach behaupte ich allerdings, daß, weil der Mensch, eben als vernünftig, von Haus aus frei ist, er es auch im Bösen ist. Das Böse ist aber nur die eine Seite, das Gute die andere; und indem ich beide als ursprünglich setze, habe ich darum die Absolutheit des Bösen noch nicht statuirt. Wenn Du aber nunmehr auch Deinerseits behauptest, die Fortentwickelung des Menschen liege in der Freiheit, so verfällst Du damit in einen neuen Widerspruch; denn die Vernunft sollte sich ja nach Dir als blinder Instinct, nicht als Freiheit geäußert haben. Diesen Widerspruch hast Du ungelöst gelassen, hierüber mußt Du Dich also vielmehr erklären, ehe wir weiter gehen können.

Teleophanes. Was ich blinden Instinct nannte, ist nicht der thierische Trieb, sondern als menschlicher Instinct eben die Freiheit an sich, die ich freilich nicht, wie Du, auch gleich für sich setze. Daß es aber auch einen höhern geistigen Instinct gebe, beweist Dir noch jetzt das Thun des Künstlers. Wenn der Dichter oder Maler seine Gestalten hinzaubert, so handelt er nicht aus Bewußtsein, sondern aus Inspiration. Der Künstler ist mit unwiderstehlicher Gewalt getrieben; er kann nicht anders, und doch ist er frei. Alles Genie ist, als Naturgabe, solcher Instinct. In unsern Zeiten freilich und je mehr die Particularität des Subjectes erstarkt, verschwindet diese bewußtlose Freiheit, dieß Treiben der Gottheit. In der Urzeit war aber jedes Individuum so ganz davon erfüllt, daß sein Wille bewußtlos nur den allgemeinen Geist ausdrückte. Diesen Zustand bezeichnete ich als den, wo die Vernunft wie eine Naturkraft wirkte; Du aber verstehst darunter nur den Instinct des Thiers.

Deinologos. Du begehst hier eine petitio principii,

indem Du auf Deine frühere Annahme eines Allebens zurückkommst, das ich eben bestreite.

Noemon. Teleophanes meint wohl das geistig Wahre in seiner unmittelbaren Wirksamkeit; und gegen diese Fassung jener Ansicht wird Deinologos doch nichts einzuwenden haben.

Pauson. Die Entwickelung des Menschengeschlechts aus dieser unmittelbaren Wirksamkeit heraus wird aber bei Teleophanes bedingt durch eine Erd-Revolution.

Deinologos. Das eben ist der Punkt; und so scheinen mir die meisten Entgegnungen des Teleophanes nur Behauptungen. Du läugnest die geologischen Thatsachen, die Thatsachen der nüchternsten Naturwissenschaften. Da hört unsere Disputation natürlich auf. Du willst die Welt aus dem Gedanken machen. Das Menschengeschlecht soll nicht geworden sein, sondern ewig existiren; das ist Dir wesentlich für den Zusammenhang Deines Systems, und darum behauptest Du es. Lasse ich die Menschheit aber auch entstehen, so setze ich darum doch nicht das Endliche als das Absolute. Der Vorwurf des Atheismus würde mich also nicht treffen. Das Absolute ist mir allerdings in der Totalität; darin ist es aber nicht fertig.

Demogeron. Sollte auch Manches in Teleophanes' Behauptungen aufgegeben werden müssen, wie z. B. die Geschichte des Sündenfalls u. s. w., so bleibt doch die Grundansicht unseres Freundes unangetastet.

Hylibates. Ich bemerke zum zweiten Male, daß die Debatte sich gänzlich vom Boden der Philosophie entfernt, und zur Glaubenssache geworden ist. Daher auch der Fanatismus, womit die Freunde im Voraus versichern (wenigstens von dem Einen Theil ist dieß geschehen), daß sie auf ihrer Meinung beharren wollen. Und wenn die beiden Gegner so leicht die Vergangenheit sich construirt zu haben glauben, warum entwickeln sie uns denn nun nicht auch sogleich die ganze Zukunft der Erde?

Pauson. Ich bitte, als der nächste Redner, ums Wort.

Demogeron. Bevor ich es Dir ertheilen kann, stelle ich an Deinologos die Frage, ob er mit seinem Kampfe gegen Teleophanes zu Ende sei.

Deinologos. Da der Streit der Ansichten sich an Thatsachen anschließt, und zwar an solche, welche geologischer und physicalischer Art sind, so nehme ich mir vor, in einer zusammenhangenden Rede eine geschlossene Phalanx solcher Thatsachen gegen den Teleophanes loszulassen; denn ohne Thatsachen kann die Philosophie nicht bestehen. Meine Arbeit wird mir sehr erleichtert werden durch den unlängst erschienenen „Kosmus" des Fürsten der Naturforscher. Doch bezwecke ich durch meine Antwort nicht eine bloße Attake gegen den Teleophanes; sondern ich will dabei zugleich das Verhältniß von Natur und Geist näher erörtern.

Demogeron. Welche freudige Aussicht auf einen köstlichen Genuß gewährst Du unserem Kreise, der an solchem Vortrag sich gewiß einen neuen Stoff immer reichhaltiger fließender Discussionen wird schöpfen können! Es steht nun denn nichts mehr entgegen, daß Du, o Pauson, Deine Rede beginnst.

Noemon. Ich erlaube mir nur vorher noch eine kurze Bemerkung. Vorhin habe ich auf einen Widerspruch aufmerksam gemacht, in welchen Teleophanes gerathen ist, indem ihm zunächst der Sündenfall, das Freiwerden des Menschen an eine Erd-Katastrophe geknüpft war, er dagegen späterhin seine Zuflucht zur Idee nahm, worin das Mögliche zugleich wirklich sei. Vorerst möchte wohl noch ein Unterschied zwischen der absoluten Wirklichkeit und der sinnlichen Existenz sein, da dem Absoluten die erstere mit Ausschluß der letztern zugesprochen werden muß. Vom Absoluten die sinnliche Existenz zu behaupten, konnte ich also dem Teleophanes nicht zugeben. Ich fürchtete sogar einen Augenblick mit Skopas, Teleophanes möchte mit seinem Erzfeinde übereinstimmen, der ja auch mit der Materie die Entwickelung des Absoluten beginnt. Bald jedoch zeigte sich ihre Divergenz; und so kann ich dem Teleophanes nur danken im Namen der rechten Seite für das Zugeständniß, daß das Vollkommene nicht aus dem Unvollkommenen stamme. Doch möchte ich noch die Unterschiedenheit, die doch in der ursprünglichen Einheit von Dir zugegeben wird, mehr nachgewiesen wissen. Das Denken gehört dem Absoluten; die Natur dagegen ist gesetzt, erzeugt. Ich erkläre hierbei im Voraus, daß ich auf den alten Streit der Immanenz und

Transscendenz zurückzukommen mich enthalte. Nur so viel sage ich. Der Mensch ist noch später, als die Natur, da er sie wieder zu seiner Voraussetzung hat, wie die Natur selbst das Absolute. Wenn nun das Denken von Ewigkeit her vorhanden war, ob auch sogleich in Einheit mit aller Natur, so ist nur zweierlei möglich: entweder ist das Denken in der Gestalt des Menschen von Ewigkeit her da; oder aber, wenn der Mensch, wie wir aus den Thatsachen sahen, an die Deinologos erinnert hat, erst später konnte ins Dasein getreten sein, so muß eine unendliche Intelligenz ewig vorhanden gewesen sein. Die frühere Streitfrage kehrt also immer zurück; und wollte ich nur diese Alternative stellen.

Teleophanes. Auch glaube ich in unsern frühern Debatten mich hinlänglich über sie ausgesprochen zu haben; so daß darin meine Ansicht unverhüllt zu Tage liegt.

Pauson. Daran also anknüpfend, mache ich von der Erlaubniß des Vorsitzers, das Wort zu nehmen, Gebrauch; und so möchte ich denn zunächst im Allgemeinen die Inconsequenz des Teleophanes aufdecken, daß er einmal sagt, das Absolute müsse von Anfang an als Geist, als Selbstbewußtsein vorhanden sein, und dann doch den Menschen, der ihm das Absolute ist, erst in Folge einer Entwickelung dahin gelangen läßt.

Demogeron. Du meinst wohl, mein Freund, die ersten Menschen haben noch kein geistiges Selbstbewußtsein, sind also noch nicht absolut, während das Menschengeschlecht, als das Absolute, doch ewig so vollendet sein müßte.

Pauson. Um den Freunden keinen Zweifel über meine Meinung zu lassen, will ich meine Einwände gegen den Teleophanes nicht so aphoristisch, sondern ausführlicher und im Zusammenhange begründen. Es sind nämlich zwei Mängel, die mir seine Ansicht zu haben scheint.

Erstens behaupte ich: Wenn Teleophanes' Satz, daß der Mensch nicht entstanden, weder durch die Natur, noch durch einen göttlichen Willen, sondern von Ewigkeit da ist, consequent durchgeführt wird, so bekommen wir eine Vielheit voraussetzungsloser Individuen, die wahrhaft eine polytheistische Götterwelt bilden. Denn Teleophanes verwirft die Ansicht

des Dogmenstürmers und der äußersten Linken, wonach das Vollkommene sich entwickele aus dem Unvollkommenen, der Geist aus der Natur. Er sagt: „Die Menschen sind nicht entstanden, nicht vermittelt durch die Natur, oder sonst wie." Nun aber hat das jetzige Geschlecht doch seine Voraussetzung, ist entstanden durch ein früheres Geschlecht u. s. f. ins Unendliche. Der Menschengeist entwickelt sich durch einen Proceß, der durch das ganze Geschlecht hindurchgeht. In diesem endlosen Progreß das wahre Ursprüngliche zu suchen, behaupte ich nun, ist gedankenlos. Denn darin bekommen wir immer wieder, was seine Vermittelung oder Voraussetzung außer sich hat, — niemals das wahre Unmittelbare, das ursprünglich Setzende. Dieses ist das, was nicht vermittelt ist durch Etwas außerhalb seiner.

Es hilft hierbei nichts, wie Teleophanes thut, zu sagen, die Gattung sei das wahre Unmittelbare, nicht die Individuen; denn die Gattung ist nur im Individuum und als Individuum. Die Gattung ist weder der Zeit, noch der Dignität nach ein **prius** für das Einzelne: das Individuum in beiden Rücksichten kein **posterius** gegen das Allgemeine; sondern Beide sind gleich ewig. Von jedem der Urindividuen gilt, daß es seine Substanz in sich selber hat; es ist Ursache seiner selbst, d. h. voraussetzungslos. Weder Natur, noch Gott, noch Gattung sind seine Voraussetzung. Zugleich w e i ß das Urindividuum sich als voraussetzungslos; dieser erste Mensch ist ein substantieller Punkt. Nun aber ist nicht Ein Urindividuum, sondern mehrere; und so bekommen wir eben eine polytheistische Götterwelt. Das ist der erste Vorwurf, den ich der Teleophaneischen Ansicht zu machen habe.

Ihr z w e i t e r Mangel ist der, daß der Geist als solcher — das Absolute — in seinem Processe und seiner Entwickelung sich selbst, seinen Charakter als Geist verliert: ungeachtet seiner Veränderungen dennoch durch alle hindurch mit sich selbst in Identität zu bleiben. Wir können diese voraussetzungslosen Individuen bezeichnen mit A′, A″, A‴ u. s. w. Diese Götter-Individuen gehen im Tode zu Grunde. Das Absolute geht aber nicht zu Grunde. Daher sagt auch Teleophanes: Jene Urindividuen gehen eben so wenig unter, sie werden durch den Gattungsproceß con-

servirt in den Kindern; A geht nicht zu Grunde, geht über in B; das Andere ist aber selbst Geist, Individuum; es ist also ein Uebergang, der eben so kein Uebergang ist, so daß die Continuität des Geistes sich erhalte. — Dagegen behaupte ich nun, daß indem der Geist einen solchen Gattungsproceß durchgeht, er seinen Charakter als Geist verliert, da seine Identität und Continuität von Teleophanes abgebrochen wird, indem der spätere menschliche Geist die Voraussetzungslosigkeit, welche dem ersten zukam, verloren hat, und somit die geistige Entwickelung nicht conservirt ist. Denn Gott der Erste ist und weiß sich voraussetzungslos; B aber ist und weiß sich vermittelt. Der Anfangspunkt und der Schlußpunkt des Absoluten kreisen also nicht in einander; und doch wird dieß sonst vom geistigen Proceß verlangt, sich in einen Kreislauf in sich selbst zurückzubiegen. Das ist mein zweiter Einwand.

Demogeron. Und was concludirst Du aus beiden gegen den Teleophanes?

Pauson. Dieß, daß, wenn er des negativen Dogmatikers Ansicht verwirft, und das Vollkommene nicht aus dem Unvollkommenen entspringen läßt, er nothwendig annehmen muß, daß die Welt durch den absoluten Willen Gottes gesetzt sei.

Noemon. Die Subjectivität muß ewig sein, das geben wir dem Teleophanes gerne zu; durch den Gattungsproceß wird diese Ewigkeit aber keineswegs erreicht. Das ist es, was mein Pauson meint.

Deinologos. Auch hat der Redner in der That das juste-milieu des Teleophanes sehr treffend aufgedeckt. Den Einen Gott der rechten Seite will unser gemeinschaftlicher Gegner los sein; dafür macht er aber die endlichen Individuen zu Göttern.

Pauson. Was Noemon so eben ausgesprochen, war allerdings meine Meinung; die Gattung kann unmöglich als das gefaßt werden, was die Individuen producirt.

Krystalloon. Ich stimme zwar in vielen Punkten mit Teleophanes nicht überein; die so eben gegen ihn gerichteten Angriffe kann ich aber nicht billigen. Teleophanes behauptet durchaus nicht die Absolutheit ursprünglicher Individuen; gegen diese erste Beschuldigung muß ich ihn also in Schutz nehmen. Es

sind nach ihm keine Urindividuen vorhanden; sondern es ist, meint er, das Absolute noch nicht in den Unterschied gegen die Individuen getreten. Ein Verhältniß zwischen Beiden muß doch sein vor der Selbstthat des Menschen. Wo diese That anfängt, fängt die Geschichte an. Bevor also die Geschichte anfängt, muß eine andere Beziehung zwischen dem Absoluten und den Individuen Statt gefunden haben, als nachher. Nach Teleophanes ist diese Beziehung nun eine Identität; und diese Identität ist so zu verstehen, daß die Einheit beider Seiten noch eine unaufgeschlossene ist. Gott und Mensch sind da noch gar nicht geschieden, Individuen also am allerwenigsten Götter. Sondern weil die Menschheit der Gottheit noch nicht entgegensteht, so sind die Individuen noch gar nicht selbstständig, sonder nur das Absolute ist selbstständig: gerade wie die Blätter noch im Keime, als ihrer realen Möglichkeit, verschlossen sind.

Pauson. Aber das Absolute ist bei Teleophanes ja der Mensch selbst.

Krystalloon. Vielmehr existirt das wirkliche Absolute in seiner für sich seienden Vollendung, nach Teleophanes, erst als das Ende eines Processes.

Pauson. Nach unseres Freundes Ansicht muß sich zwar die wahrhafte Freiheit erst hervorbringen. Aber nunmehr sagt er ja, das Vollkommene ist früher als das Unvollkommene; das Absolute ist ihm also auch ursprünglich vorhanden, und zwar im Menschen.

Teleophanes. Das Vollkommene des Anfangs hat aber nur eine ansichseiende Vollendung.

Krystalloon. Auch der zweite Angriffspunkt des Pauson ist unrichtig. Denn nicht das Individuum, sondern das Allgemeine ist, nach Teleophanes, das Absolute; es sei nicht bloß von den Individuen getragen, sondern bilde vielmehr ihre Grundlage. Nicht also der Geist gehe unter, indem der Faden seiner Continuität zerreisse, sondern was zu Grunde gehe, sei nur die äußere Erscheinung, der jedesmalige, zufällige Träger des Geistes. Ist Teleophanes consequent, so sagt er: „Die Natur ist vollkommen, der Mensch ist ein Glied der Natur. Die Menschheit, und damit

die Individuen werden selbstständig, indem ein bewußtes Ringen in ihr entsteht, die vorausgesetzte Vollkommenheit als ihre eigene That zu setzen."

Demogeron. Teleophanes' Ansichten hast Du vortrefflich dargelegt, werther Krystalloon. Teleophanes selber aber ist sich nicht treu geblieben. Denn die Natur ist nach ihm nicht entstanden, der Mensch ebenso nicht entstanden, so daß sie sich aus ihrem eigenen Unvollkommenen entwickeln mußten: und hinterdrein hat er doch den für ihn gefährlichen Satz ausgesprochen, daß das Vollkommene sich nicht aus dem Unvollkommenen entwickele, so daß das Absolute ihm sogleich ursprünglich da ist im Menschen, eine Entwickelung dann aber schwer denkbar ist.

Krystalloon. Ich habe Teleophanes, ohne mich für jetzt auf die Frage nach der Entwickelung einzulassen, in Bezug auf den ersten Punkt so verstanden, daß, ungeachtet die Natur und der Mensch mit dem Absoluten zugleich sind, doch das Absolute die übergreifende, das Ganze beherrschende Einheit ist. Hat Teleophanes sich das Verhältniß der Natur und des menschlichen Geistes zum Absoluten so gedacht, dann trifft Pausons Vorwurf einer polytheistischen Götterwelt nicht zu; und für diesen Punkt wenigstens absolvire ich den Teleophanes von der Anklage, mit sich selbst in Widerspruch gerathen zu sein.

Demogeron. Hören wir ihn selber; denn schon lange bewegt er sich unruhig auf seinem Sessel hin und her, feurige Erwiederungen seinen Lippen zu entsenden begierig. Auch wird er selber uns am Besten sagen können, wie er sich verhält zu dem **adminiculum**, was Krystalloon ihm dargeboten hat, und er anzunehmen sicherlich nicht verschmähen wird.

Teleophanes. Da ich Pauson nicht unmittelbar antworte, sondern erst nach einer Zwischen-Debatte, so muß ich mich zunächst über die letztere auslassen. So erkläre ich denn, Krystalloon hat mich allerdings ganz richtig verstanden; und ich nehme die Hülfe, die er mir gewährte, dankbar an. Auch halte ich die Stützen, womit er meine Ansicht gegen Pausons Angriff mit so eindringlicher Klarheit aufrecht erhielt, für vollkommen ausreichend, um beide mir vorgeworfenen Mängel von der Hand zu

weisen. Ich stimme daher auch Krystalloons Rede durchaus bei; und wenn ich etwas hinzufüge, so ist es nur, um die Sache noch von einer andern Seite zu beleuchten, und so meine Vertheidigung auf eine neue Grundlage zurückzuführen.

Es sind mir nämlich von Pauson zwei Einwände gemacht worden. Der erste ist der, daß, indem ich die Ewigkeit der Menschheit setze, mir die Einheit des Absoluten verschwinde: der zweite, daß, indem ein absoluter Unterschied zwischen den ursprünglichen und den spätern Individuen in die Augen springe, die Continuität des Geistes unterbrochen sei, woraus dann die Alternative erschlossen wird, daß, wenn ich mich ernstlich von der linken Seite entfernen wollte, ich nothwendig auf einen absoluten Willen kommen müsse.

Was nun den ersten Punkt betrifft, so berufe ich mich auf eine rein logische Erörterung. Was ist denn eine Vielheit, die ich als das Absolute setzen soll? Glaubt Pauson etwa, ich wolle das Atomensystem des Leukippos wiederherstellen? Ohne Einheit ist mir die Vielheit logisch unmöglich. Denn die Vielheit ist ja nur das sich von sich selbst abstoßende Eine: die Einheit das sich selbst attrahirende Viele. Ist also das Eine ursprünglich, so ist es nothwendig auch das Viele, — das sich als viele Eins setzende Eine. Ich meine also keinesweges, daß einige Menschen für sich selbst, als Ur-Individuen, das Absolute sind oder gewesen sind. Nur auf der mir gegenüberstehenden Seite wird mit drei Ursubjecten in der Trinitätslehre viel Spuk getrieben. Ich kann mit der Vielheit nicht anfangen; das Absolute hört aber darum nicht auf, als Einheit die Grundlage zu sein, weil sogleich auch eine Vielheit da ist. Die Vielheit muß immer dem Absoluten, eben weil es das Eine ist, beiwohnen; aber in der ansichseienden Vollendung des Absoluten ist die Vielheit noch nicht als solche, d. h. atomistisch, hervorgetreten. Die Vielen, die ich als gleich ewig mit der Einheit setze, sind also nicht Götter, sondern Accidenzien des Absoluten. Daß die Vielen eben Götter („wie unser Einer"), nicht mehr Accidenzien des Absoluten, logisch ausgedrückt, jedes das Eine Eins sein wolle, welches alle anderen nur auf sich bezieht, ohne Reciprocität, — diese That der Selbstheit nenne ich

eben den Sündenfall; mit andern Worten, die Accidenzien des Absoluten wollten selber das absolute Fürsichsein haben.

Noch ein anderer Angriff lag in dem ersten Vorwurf. Obgleich ich eigentlich Individuen als das Ursprüngliche zu setzen beschuldigt werde, soll ich dann doch wiederum die Gattung zum Setzenden der Individuen machen. Dieser Widerspruch ist ersonnen. Ich stimme ganz dem ehrenwerthen Gegner bei, daß Gattung und Individuum Beide gleich ewig sind. Aber damit ist eben ausgeschlossen, daß entweder das Individuum das Setzende der Gattung sei, oder umgekehrt; und Beides wird mir wechselsweise zugeschrieben. Nicht mit Unrecht, insofern nicht Eine der Alternativen, sondern nur beide zugleich wahr sind. Denn obgleich das Eine nur in der Vielheit, das Allgemeine nur im Einzelnen existirt: so folgt daraus doch keineswegs, daß die Vielen das Selbstständige sind, und die Gattung von den Individuen abhängig zu denken ist. Sondern ungeachtet das Individuum der alleinige Träger und das nothwendige Substrat seiner Gattung ist, so ist es doch auch wiederum das schlechthin von ihr Abhängige. Das der Dignität nach wahrhafte **prius** ist mithin allein die Identität des Allgemeinen und Einzelnen, — die im Individuum realisirte Gattung. So daß auch von dieser Seite der Vorwurf einer polytheistischen Götterwelt mich nicht trifft.

Ich wende mich zum zweiten Angriffspunkt, daß ich die von der Natur des Geistes geforderte Continuität verletzt habe. Ich thue dieß nicht; denn ich identificire das Voraussetzungslose und das eine Voraussetzung Habende.

Pauson. Mit dem ersten Punkt ist auch der zweite erledigt.

Demogeron. Allerdings! und so ertheile ich Pauson das Wort, um dem Teleophanes sogleich zu antworten.

Noemon. Ich muß hier abermals einige Worte einstreuen. Ist denn die Philosophie ein großes Orgelwerk mit verschiedenen Registern, die man beliebig aufziehen kann? wie Teleophanes so eben das Register der Einheit und Vielheit spielen ließ. Er griff in die Taste der sich auflösenden Qualität, indem er zeigte, wie das fürsichseiende Eins durch Repulsion zu Vielen wird, um diese wieder durch Attraction in die Einheit zurückzuführen. Damit ist

aber nur der Grund für den Uebergang der Qualität in die Quantität gegeben, und nichts weiter. Von hieraus ist der Weg der Entwickelung noch der weiteste, um den Begriff des Absoluten als solchen zu definiren. Kann man vollends von der Vielheit sogleich auf die Gattungen und Individuen in der Natur überspringen? Der Stifter unserer Schule schritt in seiner Logik erst durchs Wesen und die Wirklichkeit hindurch, zum absoluten Begriff und zur Idee, bevor er dann in einer ganz neuen Sphäre die Natur aus dem Gedanken konnte emporblühen lassen. Ich frage also: In welchem Zusammenhange steht das Kapitel der Vielheit mit den Naturerscheinungen, — in welchem mit der Menschheit, als einer ursprünglichen? Der Punkt ist eben nicht erklärt, warum viele Menschen ursprünglich waren; und kann es auch nicht werden durch ein Paar logische Kategorien.

Pauson. Sicherlich! Denn wie richtig auch Teleophanes' logische Entwickelung sein möge, so kann es doch hier nichts mehr helfen, auf die Logik zu recurriren, weil wir bereits auf einer höhern Stufe stehen. Die Vielheit nämlich, von der in der Logik die Rede ist, ist keine daseiende Vielheit. Dennoch willst Du aus dem dialektischen Uebergange der Einheit in die Vielheit sogleich auf eine reale Vielheit in der Natur schließen; und dann sprichst Du auch wieder von der Immanenz des Absoluten in Individuen, ziehst also die reine Idee ins Gebiet der Sinnlichkeit herab. Das ist das Amphibolische Deiner Darstellung. Ich habe gezeigt, das Moment der Einzelnheit ist so ewig, als das Allgemeine. Wo ist aber die reale Einheit, welche die Quelle der Vielheit dieser Individuen ist? Nur wenn Du eine solche aufzuweisen im Stande bist, sind die anderen, vielen Individuen nicht voraussetzungslos.

Teleophanes. Sprichst Du von einer Einheit, die vor den Vielen war, als die Quelle, aus der sie erst flossen, so ist das schon eine abstracte Einheit. In der logischen Entwickelung ist die Einheit erst, wo sie sich als Vielheit repellirt. In der Logik giebst Du das zu. In der Realität kann es sich aber nicht anders verhalten.

Pauson. Wie die Vielheit in der Logik keine daseiende ist,

die gezählt werden kann, so hat auch das Absolute, als das Unveränderliche, als das wahre Eins, alle seine Unterschiede nur als ideelle, d. h. als vorgestellte, ohne daß es zum wahrhaften Anderssein käme.

Teleophanes. Gerade umgekehrt! Das ist eben der Unterschied zwischen dem Individuum und dem Absoluten, daß im Individuum die Vielheit, die es setzt, zunächst nur eine vorgestellte, abstracte ist. Im Absoluten aber ist sogleich das Subjective objectiv, die Wirklichkeit identisch mit der Möglichkeit. Hat das Absolute also eine ideelle Vielheit, so hat es auch eine reale. Das Absolute wird ein Anderes, und wieder ein Anderes, und bleibt trotz alledem sich selbst gleich, das Unveränderliche. Das Anderssein ist ideell gesetzt, indem das Eine das reale Anderssein ewig als sich selbst setzt.

Und damit ist nun von selber die Antwort auf Deinen zweiten Angriff herbeigeführt. Kein einziges empirisches Individuum ist voraussetzungslos, jedes hat an seinen Eltern seine Voraussetzung; über jeden einzelnen Menschen kann also hinausgegangen werden, und wir kommen nie auf einen ersten, weil die Continuität des Gattungsprocesses nirgends abgebrochen werden darf. Aber dieser Progreß ins Unendliche ist nicht das Wahre; behauptete ich dieß, so hättest Du Recht, mich der Gedankenlosigkeit zu zeihen. Die sich stetig einander voraussetzenden Individuen sind vielmehr nur Momente des Absoluten, somit sämmtlich, ungeachtet solchen Voraussetzens, in dieser ihrer Vermittelung nur Darstellungen des Einen Voraussetzungslosen. In allen vermittelten Individuen geht daher das voraussetzungslose Absolute nur mit sich selbst zusammen; und der unendliche Progreß ist nur die Weise der Erscheinung und Manifestation für das Eine, allein Voraussetzungslose.

Pauson. Gegen diesen unendlichen Progreß, auch als eine bloße Darstellungsweise des Absoluten, muß ich mich eben erklären. Das Absolute soll doch bei Dir unentstanden sein, sich nicht durch **generatio aequivoca** aus dem Unvollkommenen entwickelt haben. Es hilft nichts, das Ursprüngliche, das ewige **prius**, das wahre Unmittelbare, das Setzende durch einen unendlichen Progreß

zur Darstellung bringen und erreichen zu wollen; wir bekommen dadurch immer nur etwas, das gesetzt ist.

Teleophanes. Auch will ich ja gar nicht das Absolute durch einen unendlichen Progreß erlangen, da er nicht dessen höchste und alleinige Darstellung ist. Du bist es nur, der mir Jenes unterschiebt. Ich aber behaupte, daß der unendliche Progreß, als der Schein der zeitlichen Entwickelung im Ewigen, nur das Unterworfene, vom Absoluten Abhängige bleibt.

Pauson. Dessen ungeachtet, da das Absolute doch nicht ohne diese nie vollendete Kette sein und sich darstellen kann, so erhältst Du auf diese Weise, eben wegen jener Unerreichbarkeit, nirgends etwas Setzendes, Ursprüngliches.

Teleophanes. Ist auch die Kette des unendlichen Progresses nie abgelaufen, so findest Du doch in jedem einzelnen Ringe derselben, welchen Du auch berühren möchtest, immer schon das ganze Absolute als vorhanden da.

Pauson. Dieses Dasein des Absoluten vor dem Relativen vermiß' ich eben bei Dir. Die Gattung ist ja nur in den Individuen, die Einzelnheiten also ebenso ewig, als das Allgemeine.

Teleophanes. Darum ist auch das Absolute nicht vor den Dingen, sondern in und mit ihnen von Ewigkeit her das ursprünglich Selbstständige; denn die eine Seite ohne die andere wäre eine leere Abstraction.

Demogeron. Ich unterbreche hier die Debatte, um den Stand derselben anzugeben. Teleophanes sagt: „Das Absolute ist nur im Menschengeschlecht, dieses also, als das Absolute, ewig; mithin hat es nie eine Zeit gegeben, wo keine Menschen-Individuen vorhanden gewesen sind." — „Ist dieß der Fall," erwiedert darauf Pauson, „so können wir nicht anders auf ein Absolutes kommen, als wenn wir die ursprünglichen Menschen als Götter setzen." Das wäre nun aber nachzuweisen; denn Teleophanes giebt dieß nicht zu.

Deinologos. Der Streitpunkt ließe sich auch so fassen. Teleophanes behauptet: „Das Menschengeschlecht ist ewig, weil es keinen ersten Menschen giebt." Da das Absolute nun als Totalität ebenso ewig ist, so ist die Folgerung des Pauson, daß die

ersten ursprünglichen Menschen Götter gewesen sind, ohne allen Grund und Boden; denn einmal kommen wir ja nicht auf erste Menschen, und dann ist nur die Totalität das Göttliche.

Krystalloon. Ganz richtig! Pauson beweist so: „Weil Teleophanes die Gattung im Menschen, die Individuen also eben so ewig als die Gattung setzt, so muß er, um einen Anfang zu haben, auf erste Individuen kommen." Diesen Anfang giebt Teleophanes aber eben nicht zu.

Teleophanes. Natürlich, weil damit das Absolute aufhörte, das Absolute zu sein.

Demogeron. Da also beim unendlichen Progreß nie auf ein Erstes gekommen werden kann, und Teleophanes daraus eben die Anfangslosigkeit, und mithin Ewigkeit des Menschengeschlechts schließt, die es würdig macht, der bevorzugte Repräsentant des Absoluten zu sein: so muß Pauson diese Ewigkeit widerlegen, indem er zeigt, daß es nothwendig erste Menschen gegeben habe.

Teleophanes. Das ist allerdings der Punkt. Weil die Gattungen, als die ewigen Ideen der Dinge, sich stets in Individuen verwirklicht haben, die in ununterbrochener Fortpflanzung kraft der Gattung ins Unendliche auseinanderfolgen, wie sie einander vorhergehen, so giebt es kein empirisch Erstes Individuum. Die rechte Seite aber nimmt, wo nicht drei, doch immer Ein ursprüngliches, voraussetzungsloses Subject an, nämlich Gott, als den Schöpfer der Welt, und ebenso erste empirische Subjecte, Adam und Eva, die an jenem ihre Voraussetzung haben. Die Continuität des Geistes wird also nicht auf meiner Seite, sondern auf der gegnerischen verletzt; denn zwischen dem ursprünglichen, voraussetzungslosen Subjecte, Gott, und dem vermittelten, gesetzten, Adam, ist die Continuität der Naturen aufgehoben, die dann erst in Christus resarcinirt wird.

Deinologos. Komm' nicht von der Sache ab, werther Teleophanes, indem Du den Streit in Feindes Land hinüberspielst, und Pausons eigene Ansichten angreifst. Du behauptest: „das Absolute producirt sich ewig in der Natur und im menschlichen Bewußtsein; also ist das Menschengeschlecht und die Natur ewig." Diese Ewigkeit hat Pauson, und zwar aus philosophischen

Gründen, zu widerlegen, da auch Teleophanes seinen Satz aus dem Begriff des Absoluten ableitet.

Noemon. Wenn, wie Teleophanes behauptet, die Gattung das Individuum vermittelst anderer Individuen producirt, so müssen einzelne Menschen ebenso ursprünglich als die Gattung sein...

Pauson. Einzelne Menschen also eine unentstandene Götterwelt bilden.

Noemon. Wenigstens, da jedenfalls die Gattung nicht ohne Individualität sein kann, so erhöbe sich damit eben die Frage: Ist ein Subject das Ursprüngliche, oder viele?

Teleophanes. Diese Alternative gebe ich eben gar nicht zu: Eins ist, weil Viele; Viele, weil Eins. Beide Correlata von einander trennen, ist abstracter Verstand. Die Vielheit überhaupt ist nie in der Zeit entstanden, jedes bestimmte Viele hat aber einen zeitlichen Ursprung; so daß keins der Zeit nach das Erste oder ein Urindividuum ist.

Pauson. Erste Individuen sind mir nicht der Zeit nach Erste, sondern solche, welche die Quelle des Lebens in sich selber haben.

Demogeron. Nun dann ist, Deinen eigenen Worten nach, Teleophanes bisher noch unwiderlegt. Denn jedes empirische Individuum hat ihm eben keine ursprüngliche Dignität aus dem einfachen Grunde, weil auch nicht einmal der Zeit nach irgend Eins das Ursprüngliche ist.

Deinologos. Es wird mir klar, in der Weise, wie Pauson bisher verfahren ist, wird Teleophanes auch nie widerlegt werden können. Ich komme darauf zurück, nur durch Geologie wird es geschehen können.

Theologos. Auch so zweifle ich fast. Denn daß es nothwendig eine ewige Bethätigung des Absoluten sei, in geistigen Individuen das Bewußtsein seiner — des Absoluten — lebendig zu machen, wirst Du nicht läugnen wollen. Wirfst Du nun auch Deine Blicke auf die Erde, machst Du durch die Revolutionen, die sie erlitten, es auch noch so evident, daß auf ihr das Menschengeschlecht ein Entstandenes sei, so ist immer damit die Ansicht noch nicht widerlegt, daß das Menschengeschlecht ewig sei. Denn

es kann ja auf andern Weltkörpern existirt haben. Nur philosophisch wäre also jene Widerlegung möglich.

Demogeron. Willst Du nun diesen Beweis führen, mein Pauson, so gestatte ich Dir hierfür noch das Wort. Einen logischen Widerspruch wirfst Du dem Teleophanes vor, logisch muß er also auch gelöst werden.

Theologos. Verzeih! Auf logischem Gebiete wird sich Teleophanes nie fangen lassen; denn weil er da die Kategorien künstlich verschlingen kann, so ist er unverwundbar. Auf dem ewigen Kreislauf, in den er die Frage hineinzieht, beruht seine Unwiderleglichkeit. „Im unendlichen Progresse," sagt er z. B., „ist das Absolute selbst enthalten; die Erscheinung ist aber nichts, als die äußere Seite der Darstellung, in welcher das Absolute nur Gestalt gewinnt." So leitet uns Teleophanes aus der Erscheinung zum Durchsichseienden, um uns umgekehrt von dem Durchsichseienden wieder auf die Erscheinung zurückzuwerfen. Von dem Einen werden wir immer auf das Andere gewiesen. Will man das Eine fixiren, so wird das Andere untergeschoben. In diesen Strömungen von durchgängig gegenseitig bedingten Momenten desselben Processes haben wir nirgend einen festen Punkt, noch ein gewisses Ziel, auf das wir lossteuern könnten. Erkenntniß ist unmöglich geworden; denn was sich hier als Object derselben giebt, ist ein immer Wechselndes, Werdendes, Vergehendes. Erkennen läßt sich nur durch Principien, welche dieß Erscheinende tragen, im Wechsel desselben beharren, welche also dem Proceß voraufgehen; mit andern Worten, erkennen läßt sich nur im Lichte eines Durchsichseienden, Sichselbstsetzenden.

Teleophanes. Gingen die tragenden Principien dem Processe vorauf, so ständen sie außerhalb desselben, und dann hätte er allerdings keinen sicheren Halt. Indem aber die ewige Thätigkeit der Principien, als Totalität, sich in den Momenten des Processes nur selber darstellt, so ist dieser selbst das Object, das sich selbst Setzende.

Theologos. Dann liegt die Totalität nur in der Summe, worin kein Punkt specifisch unterschieden ist. — Doch es kommt auf den ganzen Zusammenhang der Teleophaneischen Ideen an,

nur in ihrem Zusammenhange können sie beleuchtet werden. Teleophanes setzt im Menschengeschlecht das Absolute, sagt aber nichts von der Art der innern Verknüpfung der beiden Seiten, des Unbedingten und des Bedingten, in der Menschheitsgeschichte. Da nun der geschichtliche Proceß die Entwickelung des Menschengeschlechts ist, so müssen wir sehen, ob nicht in den Perioden dieser Geschichte, und in den Unterscheidungen, die Teleophanes hier setzt, die Andeutungen des Zusammenhanges zwischen dem Menschen und dem Absoluten liegen. Mit andern Worten, ich werde, sobald das Wort an mich gelangt sein wird, die Christologie des Teleophanes meiner Untersuchung unterwerfen.

Krystalloon. Ueber denselben Gegenstand werde auch ich als der folgende Redner auftreten, und hierin Teleophanes bekämpfen. Sollte Pauson aber noch seine Fehde gegen ihn fortführen, so werde ich ihm gegen diesen Streiter, namentlich in Bezug auf die Ewigkeit der Welt, wacker beistehen.

Pauson. Was ich noch zu sagen habe, ist dieß: Teleophanes hat meinen Angriff nicht richtig aufgefaßt, wenn er meint, die Schwierigkeit, die ich in seiner Ansicht finde, liege in der Vielheit; weil er dieß glaubte, wurde er verleitet, die Discussion auf das logische Gebiet zu verlegen. Der Mangel steckt aber ganz wo anders, nämlich in folgendem Punkte. Ist seine Behauptung, daß die Menschheit nicht gesetzt ist, consequent durchgeführt, so fangen wir nothwendig mit voraussetzungslosen Individuen an. Ich sehe dabei ganz von der Vielheit ab; und da Teleophanes sich oft auf die Tradition beruft, so will auch ich darauf eingehen. Nehme man also Ein Menschenpaar an, aus welchem das ganze Menschengeschlecht entstanden sei, so ist die einfache Consequenz die, daß diese zwei Menschen die ursprünglichen Individuen waren; oder vielmehr, da Eva aus der Rippe Adams genommen wurde, so ist Ein Mensch, Adam, der Erste und Ursprüngliche. Wenn nun Teleophanes dieser nothwendigen Consequenz den Satz entgegenhält: „Jedes Paar hat wieder eine Voraussetzung, und so zurück ins Unendliche;“ so behaupte ich eben, daß dieser Regreß die Ohnmacht des Gedankens ist. Du bekommst dann nirgends das Ursprüngliche, das Unmittelbare, was seine Vermittelung in sich selbst hat.

Noemon. Ferner, wenn Teleophanes behauptet, das Menschengeschlecht sei nicht gesetzt und Menschen seien in alle Ewigkeit da gewesen, so müßte ja das Menschengeschlecht geradezu das Absolute selber sein.

Teleophanes. Die eine Seite desselben gewiß! Da mir aber die Beantwortung dieser Einwürfe, wie ich sie in unsern bisherigen Unterredungen gegeben habe, vollständig zu sein scheint, so habe ich nichts weiter hinzuzufügen.

Hylibates. In der That, Pauson hat kein neues Moment hereingebracht.

Krystalloon. Er geht nur mit seinem eigenen Schatten um, im Kampfe gegen den Teleophanes. Bei diesem ist das Absolute von Ewigkeit her in den Individuen gesetzt. Die Ewigkeit haben sie nicht in sich, sondern eben nur im Absoluten. Beim Einzelnen kommt man nie auf ein Letztes; und da auch der Anfang ein Letztes, im Rückgang ist, so findet sich auch der Anfang nie in Individuen, sondern immer nur im Absoluten. Pauson schiebt dem Teleophanes unter, daß das Absolute eine unendliche Zeit thatlos gewesen sei; denn Einer oder mehrere ursprüngliche Menschen wären in der That energielose Götter. Das Absolute ist aber in ewiger Energie, setzt also von Ewigkeit her Individuen. Es wäre nicht das Absolute, wenn es nach einer thatlosen Unendlichkeit erst hinterdrein Menschen machte. Die Welt und das Menschengeschlecht können nicht vom Absoluten getrennt werden, sondern sind mit seinem Sein zugleich gegeben, weil es dieselben, als einen Gegenstand seiner Thätigkeit ewig vor sich hat.

Pauson. Wer sagt dieß, daß die Welt und die Menschheit nicht gleich ewig mit dem Absoluten wären?

Teleophanes. Ist dieß auch Deine Ansicht, wie die des Krystalloon, mit der ich vollkommen übereinstimme, so mußt auch Du annehmen, daß ins Unendliche zurück immer Individuen durchs Absolute gesetzt worden seien.

Demogeron. In Bezug auf das Menschen setzende Absolute stimmst Du aber doch wohl, mein Bester, nicht so ganz mit Krystalloon überein.

Noemon. Vielmehr hat Krystalloon eine Vermittelung eingeleitet zwischen Pauson und Teleophanes, indem er zwar mit Jenem ein in sich selbst existirendes Absolute, ebenso aber auch mit Diesem ein ewig in andere Individuen sich producirendes behauptet; und so ließe sich von diesem Punkte aus die Sache weiter fortführen.

Theologos. Diese Vermittelung glaube ich eben geben zu können, indem ich, von der Christologie des Teleophanes aus, mir den Uebergang in seine allgemeine Vorstellungsweise zu bahnen suche; denn diese Christologie ist nur eine bestimmte Ausdrucksweise seiner ganzen Anschauung. Die Christologie läßt uns nämlich auf festen Boden nieder; denn wir sind mit ihr auf dem Gebiete der Geschichte. Es ist für einen Gewinn zu erachten, daß wir jetzt in der Debatte mit Teleophanes diesen Boden betreten haben, weil sich von hier aus zeigen muß, ob seine Fassung der Principien in Wahrheit die Gesammtheit der Erscheinungen in sich aufgehen läßt, oder ob sie derselben nicht gewachsen ist. Teleophanes hat das Christenthum zum Mittelpunkt der Geschichte, zum Höhepunkt, zum vollendetsten Ausdrucke dessen gemacht, was er sich als den Zusammenhang, als die Einheit des göttlichen und menschlichen Geistes denkt. Es läßt sich also gerade hier bei der Christologie, und bei der Ordnung der unterschiedenen Perioden, in welche von ihr aus die Weltgeschichte zerlegt wird, der deutlichste Blick in das Verhältniß thun, das unser Freund zwischen Gott und Welt statuirt: wie sich auch ermessen läßt, ob der geschichtliche Gehalt in diese Ideen aufgeht.

Ich kann in dem, was ich zu sagen habe, ausgehen von der letzten Debatte über die Ewigkeit der Menschheit. Denn es kommt bei der Beurtheilung der Teleophaneischen Ansicht Alles darauf an, ob und wie er die Welt und insbesondere den Menschen von Gott abhängig setzt, — wie er sich das Verhältniß der Abhängigkeit denkt. Ich bestreite nicht die Behauptung der Ewigkeit der Welt und der Menschheit; Teleophanes' Ansicht hierüber ist in einem gewissen Sinne ganz richtig. Wohl ist die Ewigkeit allerdings das Nicht-Zeitliche; doch kann von einem Sprunge aus der Ewigkeit in die Zeit nie die Rede sein. Nicht nur zeigt

eine einfache Reflexion, daß man nicht von einer Zeit sprechen könne, die vor der Erschaffung der Welt abgelaufen sei; denn Zeit giebt es nur im Veränderlichen. Sie ist nur die Zahl der Bewegung, wie Aristoteles schon richtig sah; sie tritt daher erst mit dem Menschen ein, und ist nur für die menschliche Vorstellung, welche dem Wechselnden und Mannigfaltigen der Anschauung die Einheit und Beharrlichkeit des Selbstbewußtseins entgegenzusetzen und jene in diese zu reflectiren vermag. So erlangt das Viele einen Sammelpunkt im „Ich denke;" nur so ist Zeit möglich. Es läßt sich also nicht sagen, daß es vor dem menschlichen Bewußtsein, also vor der geschaffenen Welt, eine Zeit gebe.

Nicht aber bloß diese einfache Reflexion, sondern andererseits auch die Gewißheit hält mich davon zurück, die Ewigkeit der Welt zu bestreiten, — die Gewißheit, welche Krystalloon vorhin ausgesprochen hat, daß Gottes Wesen nicht anders zu denken ist, denn als Energie. Gott wäre nicht Wirklichkeit, sondern es stünde ihm noch etwas bevor; er wäre nur Möglichkeit, wenn wir nicht mit ihm zugleich die Welt dächten. Das Absolute läßt sich nur denken als denkend und wollend: Gott ist immer zugleich Herr, d. h. Schöpfer, um an eine Ausdrucksweise Tertullians zu erinnern. Auf diese Ewigkeit der Schöpfung deuten auch alle Vorstellungen, die man sich von jeher über die Zwecke der Schöpfung gemacht hat, wenn man sagte, Gott habe aus Liebe, aus Güte, oder auch, wenn man sagte, zu seiner Verherrlichung, oder um seiner Offenbarung willen, die Welt geschaffen. Alle diese Ausdrücke enthalten den Gedanken, daß Gott sich als das, was er ist, zum Bewußtsein bringen, daß er sein Wesen habe zur Erscheinung bringen und diese Erscheinung an seinem Wesen habe wollen Theil nehmen lassen. So gewiß er nun Gott ist, so gewiß er es ist in der Fülle seiner Eigenschaften, so gewiß mußte auch ewig die Welt durch ihn bestehen. Genau genommen ist eigentlich, die ganze Frage zu erheben, für die Philosophie überflüssig. Woraus nehmen wir ihre Lösung? Sie ist eine Folgerung aus dem Verhältniß, das wir ewig, zwischen Gott und Mensch denken, das nicht heute besteht, morgen ein anderes ist. Unser Bewußtsein enthält oder ist vielmehr selbst diese Beziehung,

wird durch sie constituirt; unser Bewußtsein kennt diese Beziehung nur als eine wesentliche, nothwendige: es müßte sich selbst aufgeben, könnte ihm jemals ein Zerfall derselben möglich scheinen, oder könnte sie ihm ins Gebiet des Zufälligen gerückt werden. Ist die Beziehung Gottes und der Welt einmal nicht gewesen, so ist sie eben eine zufällige; ist sie aber eine zufällige, so giebt es überhaupt keine Erkenntniß, am wenigsten Philosophie. Giebt es Principien, die nicht wirksam, nicht Energie sind, die keine nothwendige, innere, ewig fortwirkende Beziehung auf die Erscheinungswelt haben, d. h. kann überhaupt die Erscheinungswelt aus ihrem nothwendigen Zusammenhange mit ihren Principien herausgesetzt werden, dann giebt es keine Erkenntniß, keine Philosophie. Für sie ist daher jene Frage abgemacht. Ich stimme daher ganz mit Teleophanes überein, wenn er im Absoluten von Ewigkeit her die Einheit des Begriffs und der Realität gesetzt denkt.

Aus der Ewigkeit der Schöpfung folgt aber noch keineswegs die Ursprünglichkeit, das Durchsichselbstsein des Menschengeschlechtes. Daß im Menschen allein das Absolute sei, sollte Teleophanes daher nicht so schnell behaupten. Der Urmensch, die Fülle des Absoluten in sich tragend und auf sich selbst begründet, ist, um mich so auszudrücken, eine dogmatische Ablagerung — eine Hypothese ohne alle factische Begründung, die unser Freund nur aus seinen Prämissen folgern zu müssen glaubte. In Wahrheit aber tritt der Mensch überall nur als ein vielfach bedingtes Wesen in der Geschichte auf. Ist er nach Teleophanes' Voraussetzung unmittelbare Inspiration des Absoluten, so ist die Nothwendigkeit, ja selbst auch nur die Möglichkeit eines Bruches zwischen dem Menschen und der Natur von unserem Philosophen nicht erwiesen. Wenn aber dennoch der Mensch, nach des Teleophanes Ansicht, wenigstens in einer vereinzelten Epoche des geschichtlichen Verlaufs seiner Bedingtheit und seines Unterschiedes von der Natur, von Gott inne wurde, und nothwendig inne werden mußte (denn diesen Verlauf behauptet unser Freund ja als einen nothwendigen): so muß der zeitlich eingetretene Unterschied auf einer Einheit beruhen, die vor jeglicher Erscheinungsweise und Zuständlichkeit, vor jedem wandelbaren Geschick der Menschheit das Ursprüngliche,

vom Wechsel durchaus Unangegriffene ist. Das ist aber weder der Urmensch, noch irgend eine empirische, in die Erscheinung getretene Zuständlichkeit der Menschheit, sondern der Gedanke, in dem Gott den Menschen gedacht, der Wille, in dem ihn Gott gewollt hat. Dieser Gedanke geht aller wandelbaren Erscheinung vorauf; er, als das Unbedingte, wird gefordert, weil wir den Menschen zu allen Zeiten als einen bedingten, im Unterschied sich wissenden finden. Der Mensch tritt von Anfang an als dieses bestimmte Ich auf; die Subjectivität tritt hervor von jeher in Ehe, Besitz, in der religiösen Abhängigkeit. Der Mensch gab sich also diese Stellung nicht, ist nicht absoluter Anfang. Sonst hätten wir abermals den Tod aller ächten philosophischen Erkenntniß.

Aus dieser Frage hilft uns Teleophanes zwar selbst hinaus. Denn er setzt dem in das menschliche Bewußtsein eintretenden Unterschiede die Einheit als das Ursprüngliche voraus, und man könnte ihm nun hieraus argumentiren, daß er selbst diesem dem Zwiespalt noch ausgesetzten Menschengeschlechte das Durch-sich-selbst-sein abspreche. Wir fassen diese Einheit näher ins Auge; es ist die Einheit des Menschengeschlechts mit dem Absoluten oder das Absolute selbst. Wie nun durch die zu große Selbstständigkeit des Menschen, so kann man auch durch ein entgegengesetztes Zuviel (wenn Ihr mir diesen Ausdruck erlaubt) die Erkenntniß und Philosophie unmöglich machen. Und in dieß schnurstracks entgegengesetzte Extrem läßt den Teleophanes seine dialektische Beweglichkeit umschlagen. Giebt es nämlich nur Eines, was in sich selber bleibt, keinen realen Unterschied von sich setzt, kein Anderes sich gegenüber zuläßt, dann giebt es auch keine wirkliche Erkenntniß. Das Absolute, als solches, für sich betrachtet, ist unerkennbar; es ist nichts in ihm zu erkennen. Es lassen sich von ihm, wie wir an der Eleatischen Schule sehen, bloß logische Prädicate aussagen; und dieß gilt stets vom Absoluten, wenn es kein real Unterschiedenes sich gegenüber setzt. Mit Recht haben Gnostiker und Kirchenväter den Vater den unerforschlichen Abgrund genannt, und ihm das Schweigen als weibliches Symbol zugesellt. Dieß gilt aber auch von dem Teleophaneischen Absoluten, das nie zu einem wirklich Andern, sondern nur zu einem

in der Vorstellung Unterschiedenen kommt: das nichts schafft (denn im Schaffen findet Teleophanes nur ausgedrückt, daß alle Dinge der Substanz nach Eins mit dem allgemeinen Wesen Gottes sind), das nicht erlöst, heiligt, — denn zu diesem Zwecke müßte es auf ein real unterschiedenes Andere eine wesentliche Beziehung haben. Das Teleophaneische Absolute tritt nur in verschiedene Phasen seiner Existenz, geht durch alle Wandelungen der Geschichte hindurch: ist aber dem Conflict der zeitlichen Bewegung entnommen; denn in jeder dieser Phasen ist Dasselbe gesetzt. Der Unterschied derselben fällt nur in die Vorstellung des Absoluten, in seine Vorstellung, oder, wie Teleophanes sagt, in sein Wissen von sich selbst. Das Absolute ist ihm die Substanz; das Seiende, — aber als sich wissend. Was so im Absoluten Eins sei, sei im Menschen getrennt. Der Mensch sei erst Sein, und dann Sich-Wissen. Im Absoluten sei dieser Unterschied in Einheit, und gehe nicht verloren; die menschliche Entwickelung sei nur ein untergeordnetes Moment.

Ueberhaupt ist diese Unterscheidung von Sein und Sich-Wissen der durchgreifende Angelpunkt für die ganze Entwickelung der Teleophaneischen Philosophie. Teleophanes zerfällt den Begriff des Sich-Wissens in seine logischen Momente: er entdeckt darin die Momente des Unterschiedes und der Einheit; flugs macht er sie zu Phasen eines geschichtlichen Processes, die gegeneinander Selbstständigkeit gewonnen zu haben scheinen. Aber sie gehören vielmehr zu dem Einen Begriff, der nicht auseinandergerissen werden kann (außer vielleicht für eine genetische Deduction zur Erleichterung des Verständnisses), — den aber Teleophanes, um einen Unterschied zu gewinnen, auseinander rollen läßt.

Genau genommen kann man gar nicht sagen, daß Teleophanes irgendwo ein Absolutes hat, oder über dessen Realität sich Gewißheit verschaffen kann; er spricht nur vom Sich-Wissen. Hier tritt auch der seltsame Widerspruch hervor, den Teleophanes begeht darin, daß er einmal Sein und Wissen im Absoluten durchaus identisch setzt und eingesteht, daß das Wissen des Absoluten von sich selbst nicht einmal, sondern immer, und damit auf ewige Weise vorhanden ist, daß im Absoluten Begriff und Realität ewig eins

sind: und daß er andererseits das Absolute in den geschichtlichen Proceß hineinzieht, seinem Gewußtwerden, das doch nichts Anderes sein kann, als sein Sich-Wissen eine Geschichte giebt. Der Widerspruch ist deutlich in folgenden Worten des Teleophanes ausgesprochen: „Diese menschliche Seite des Wissens vom Absoluten unterscheide ich nun sehr genau, und setze sie ausdrücklich gegenüber dem Wissen des Absoluten von sich selbst im Menschen. Jenes menschlichen Wissens Entwickelung ist die Geschichte, die bisherige Geschichte des Menschengeschlechts. Dieses absolute Wissen hat diese geschichtliche Entwickelung als ein untergeordnetes, vorübergehendes Moment an ihr selbst, das, dem Begriffe der Idealität zufolge, auch bestimmt ist, unterzugehen; während das Wissen des Absoluten selbst, unter der Hülle seiner in der Zeit zerfallenden Formen, ewig dasselbe bleibt.“ Offenbar nämlich ist nach Teleophanes das Sich-Wissen ein Activum und ein Passivum, ein Subject und Object zugleich; Beides ist zumal, und der Unterschied ewig in Einheit verschlungen. Nun hat Teleophanes, ohne irgend einen Beweis für diese Berechtigung, den logischen Kreislauf des Sich-Wissens dem realen Verhältnisse Gottes und der Welt, respective des Menschen unterstellt; das Verhältniß des Menschen zu Gott ist ihm der Kreislauf des Sich-Wissens, drückt also nichts als Ein zusammengehöriges Ganze aus. Es kann keine Veränderung in dem einen Gliede vorgehen, die nicht mit ins andere eingreift. Ist also dieß Verhältniß nur in einem geschichtlichen Proceß zu realisiren, so ist das Absolute (denn es liegt nur in diesem Verhältniß) ein geschichtlich Werdendes. In Wahrheit aber hat Teleophanes Bedingungen weder für die Welt und Menschheit, noch für die Geschichte. Wo sollte denn die Geschichte her kommen? Teleophanes hat nur Eines, das sich wissende Sein oder das Sich-Wissen. Das Absolute, sagt Teleophanes, ist nicht anders, denn seiend: wenn seiend, dann sich wissend; denn sein Sein ist = Sichwissen, es ist Subject-Object. Dieß ist es eben in Ewigkeit, unbewegt und ungetrübt. Nirgend ist ein Beweggrund zur Unterscheidung, zur Entwickelung. Was hat es denn zu erreichen? Es hat ja Alles schon. Ist es etwa unterschieden, um seine Einheit suchen zu müssen? Nein!

Es ist ewig das Band seines eigenen immanenten (logischen) Unterschiedes. Diese Gewißheit hat sich dem Teleophanes aufgedrängt; und so hat er sich nicht anders helfen können, als: er nahm die Geschichte als Thatsache auf, ohne irgendwo ihre Möglichkeit zu erklären; er machte sie zu einem äußern Reflex, der als zeitlicher, geschichtlicher Proceß den Kreislauf wiedergiebt, der in logischer, ewiger Weise in dem Absoluten, im Sich-Wissen vor sich geht; und dann, um den unbequemen Begleiter loszuwerden, tilgte er diesen Reflex, dieß geschichtliche Werden, wie er sagt, „nach dem Gesetz der Idealität," als ein „vorübergehendes, untergeordnetes Moment" wieder in das absolute Wissen des Absoluten.

Legen wir die Seiten des Widerspruchs auseinander, so ist in dem einen Falle die Geschichte überflüssig mit sammt der Welt und Menschheit; in dem andern Falle ist die Geschichte die Entwickelung der Gottheit selbst, Gott also ein werdender, nie seiender, d. h. kein Gott, also auch kein Sich-Wissen. Das Zusammenwerfen beider Seiten aber ist eine Vereinigung jenes doppelten Widersinns.

Ich sage also erstens: Teleophanes' Ansicht ist nicht fähig, die Geschichte in ihrem ursprünglichen Anstoß, sowie in ihrem Fortgange zu begreifen; zweitens ist sie nicht fähig, den Zusammenhang Gottes und der Welt zu erfassen, und macht daher alle Erkenntniß unmöglich. Denn alle Erkenntniß beruht auf der Erkenntniß jenes Zusammenhangs.

Gehen wir nun auf die Geschichte über, so habt Ihr es, meine Freunde, vernommen, daß sie für Teleophanes in dem Processe des Sich-Wissens, der Erhebung aus der substantiellen zur fürsichseienden Einheit besteht. Die Substanz soll Subject werden. Der Ausgangspunkt der Geschichte ist die ungetrübte, unpersönliche Einheit des Menschen mit der Natur, mit dem Absoluten: der Endpunkt die sich wissende, persönliche, subjective Einheit, die, von Einem ihren Anfang nehmend, sich auf das ganze Geschlecht ausbreitet. In der Mitte liegt der Schmerz des Zerfalls und der Sünde. Erinnert Euch, daß die Geschichte nur den Schein des Absoluten, des Sich-Wissens nach Außen ist, daß

sie als einen zeitlichen Proceß nichts Anderes darstellt, als den inneren Kreislauf des Absoluten. Die Geschichte ist das werdende Absolute gegenüber dem seienden, obwohl nirgends ein Grund für diesen Proceß aufgezeigt werden konnte; sie ist nur eine dramatische Wiederholung. Die Geschichte ist nicht ein Anderes, dem Absoluten gegenüber; sondern sie ist eine besondere Art seiner Explication. Was folgt also? Das ewige Gesetz, das in dem anundfürsichseienden Absoluten logisch vorgebildet ist, wird mit seiner eisernen Nothwendigkeit die Geschichte beherrschen. Die unverbrüchliche, theoretische Nothwendigkeit eines logischen Gesetzes wird in der Geschichte ihren Wiederhall finden; sie wird die Zeiten, die Geschicke, die Stufen des Bewußtseins nach einer unabwendbaren Ordnung bestimmen. Die Geschichte wird die That, oder vielmehr das eigene Geschick des Absoluten sein, das sich nach seinem Fatum hervorbringen muß. Von einem freien Subject, einem Andern, dem Absoluten gegenüber, von seinem Wollen, seinem Thun kann nicht die Rede sein; denn die Geschichte ist nach Teleophanes nur der unerklärliche Wiederschein des absoluten Kreislaufs, das werdende Absolute selbst.

Das wird ersichtlich gleich aus dem ersten Acte der Geschichte, den Teleophanes den vorgeschichtlichen nennt. (Er kann nicht vorgeschichtlich sein; denn er ist ein Moment im Proceß der Geschichte, auf welches sich die folgenden Momente stützen.) Während dieses ersten Actes ist der Mensch Eins mit seiner Gattung; er war ursprünglich der Gott der Natur, ihre Inspiration. Der Mensch hatte davon aber kein Bewußtsein; und so wußte sich doch auch die Gattung nicht. Der Mensch ist wirkliche Persönlichkeit des Absoluten, aber ohne Selbstgefühl; er ist alles dieses nicht als Subject. Ich frage: Ist dieß der Mensch? oder hat uns Teleophanes bloß den Namen des Menschen untergeschoben, um irgend ein anderes Wesen damit zu bezeichnen? Warum spricht hier Teleophanes von Menschen, da er nichts weiter, als etwa ein Bild von der Substanz entwirft? Er redet doch offenbar hier nur von einem Absoluten, das alle seine Accidenzien durchdringt, — Accidenzien, die gar nicht von ihm unterschieden werden können. Was spricht er von Natur und Geist? was vom

Absoluten und seiner Inspiration? da alles dieß Grenzen, Bestimmtheiten, specifische Unterschiede voraussetzt, die noch gar nicht da sind, deren Herkunft noch mit einem Schleier verhüllt ist, und deren Existenz sicherlich Teleophanes nur aus seinem jetzigen menschlichen Bewußtsein in jenen phantastischen Traum versetzt hat, etwa wie Völker ihre durch geographische Oertlichkeit oder sonstige Bedingungen entstandenen Unterschiede in die mythischen Zeiten als Unterschiede der Glieder Einer Familie zurücktragen. (Es ist merkwürdig, daß sogar die modernen Philosophen noch in einer mythenbildenden Thätigkeit begriffen sind.) Teleophanes hat hier eine schlechterdings unerweisliche Hypothese aufgestellt. Wenn er wirklich vom Menschen und seinen ersten Zuständen reden will, so müssen wir in denselben doch dessen Begriff wieder erkennen. Denn der Begriff geht allen Erscheinungsformen voraus und bestimmt sie; er ist der Gedanke, in welchem der Mensch gedacht war. Was wir aber nie vom Menschen können hinwegnehmen, ohne ihn selbst aufzugeben, ist seine Freiheit; in ihr liegt seine bewußte Unterscheidung von Gott, von der Natur, sein Bewußtsein über die Gattung. Mit dem specifischen Principe, worin der Mensch mit Allem, was er ist, gegründet ist, unterscheidet er sich von allen Existenzen. Diesem Begriff des Menschen, der also erst von Teleophanes müßte umgestoßen werden, wenn er Recht behalten will, widerspricht durchaus die Zuständlichkeit, in der wir ihn vorgeschichtlich finden sollen.

Wenn dann Teleophanes vorhin im Gegensatze gegen Pauson einige nähere Auskunft über die fingirte erste Zuständlichkeit des Menschen gab, indem er sie als Viele und doch als Eins faßte, und von der Repulsion des Einen zur Vielheit sprach: so erwäge er, welches doch das Band der Beziehung zwischen vielen Menschen untereinander zur Einheit der Gattung ist. Es handelt sich hier nicht um Eins und Viele, sondern um Vielheit menschlicher Subjecte und ihre Einheit. Sind der Menschen mehrere, so sind die Einzelnen ihrer Abhängigkeit und Unvollkommenheit wohl bewußt. Der Drang nach Verwirklichung ihrer Zwecke bringt sie zur Gesellschaft. In alledem ist die Freiheit als die organisirende Macht thätig. Wie darf also Teleophanes jene Zuständlichkeit

fingiren, in der der Mensch nicht Mensch war? Teleophanes ist es, der auch nach dieser Seite seinen Satz von der Ewigkeit des Menschen selber umstößt. Aber was hat ihn denn zu jener Fiction verleitet? Nichts Anderes, als daß er die Geschichte zum Wiederschein des Kreislaufes im Absoluten machte, dessen Momente er gewaltsam auseinanderzuhalten bestrebt ist. Das Absolute ist Sich-Wissen, ist Subject seiner Substanz: also, schließt unser Freund, muß im geschichtlichen Verlauf die Substanz voraufgehen, um durch innere Diremtion Subject zu werden. Aber was erst nur Substanz und nichts Anderes ist, was nicht von vorn herein die Kraft über sich hat, seine Substantialität zu bewältigen und zu verklären, — was nicht in sich selbst ursprüngliche Energie, und diese Arbeit ist, über sein natürliches Sein hinauszugehen: das kann nimmermehr Subject werden. Warum soll es nicht beharren als das, was es ist? Wo hat es denn den Antrieb, über sich hinauszugehen, einen Gegensatz in seine Ruhe zu setzen? Das gilt gleich sehr vom Menschen, wie vom Absoluten. Ist der Mensch ursprünglich bloß natürliches Sein, so kann er es nie zum Geiste bringen. Ihr seht gewiß, daß Teleophanes hier eine reine Abstraction eingeführt hat, die er für eine Wirklichkeit ausgeben will. Jenes Substantialitäts-Verhältniß ist nichts, als eine abstracte Vorstellung; und sie beruht darauf, daß Teleophanes kein real Unterschiedenes vom Absoluten kennt. Er hat den Muth nicht, Gott eine geschaffene Welt, einen freien Menschen gegenüberzustellen; darum läßt er Welt und Mensch erst als Nicht-Welt und Nicht-Mensch ununterschieden und unbewußt im Absoluten ruhen, als wenn er durch das weiter Hinausschieben der schwierigen philosophischen Frage sich davon losmachen könnte.

Denn erst mit dem zweiten Acte treten wir in den Unterschied Gottes und des Menschen ein. Dieser Unterschied ist nach Teleophanes Sünde, Entfremdung und dergleichen. Ich sollte meinen, es folge hieraus, daß die Freiheit, die Unterschiedenheit des Menschen von Gott, selbst Sünde sei. Denn bis dahin hatte Teleophanes den Menschen noch nicht als Subject; sowie er aus dem Substantialitäts-Verhältniß heraustritt, stürzt er gleich in den Abgrund der Sünde. Es ist dieß nur die Ergänzung zu

der ersten Abstraction, der Fiction des ersten Zustandes. Und es läßt sich hier wieder die Einsicht gewinnen, daß Teleophanes nicht den Begriff des Menschen, das Princip alles Menschlichen seinen Erscheinungsformen und Zuständlichkeiten vorauszusetzen weiß. Darum stürzt er aus einem fingirten Gegensatz in den anderen.

Doch wir fragen weiter, wie es denn zu dieser Unterschiedenheit des Menschen vom Gott kam, und Teleophanes antwortet: durch eine Natur=Revolution auf der Erde. Der erste Standpunkt wird durchbrochen; Gott wird transscendent. Ob nun eine Natur-Revolution dieß zu bewirken vermag? Wie ist hiervon der Beweis möglich? Es ist wohl niemals eine mechanischere Erklärungsart für ein Factum gesucht worden, das über allen Mechanismus hinaus liegt. Da hat Schelling viel geistreicher verfahren, der dem Menschen wenigstens für diesen Einen Moment Freiheit gegeben hat. Alle Philosophen räumen ein, daß es sich hier um ein übersinnliches Factum handle; und Teleophanes führt dafür eine sinnliche Causalität an. Aber die Erklärung schließt sogar eine Unmöglichkeit in sich; denn da vor der Katastrophe der Mensch in Einheit mit der Natur, und, weil er nicht Subject, nicht mit Selbstgefühl begabt ist, ein bloß natürliches Sein und nichts Anderes sein konnte: so berührt ihn die Natur-Katastrophe ganz gleichartig, wie die Natur. Die Veränderungen der Natur, die erfolgten, waren auch die Veränderungen im Menschen; er stand mit ihr auf gleicher Stufe. Wie sollte er von ihr loskommen, da er ganz Gleichartiges litt? Wie sollte durch eine Veränderung, die doch das Veränderliche nur nach seiner Natur und gemäß derselben trifft, aus diesem plötzlich ein specifisch Verschiedenes, ein Bewußtes und Freies geworden sein. Der Mensch ist daher Bewußtsein durch und durch; die Freiheit muß ursprünglich in ihm sein. Oder ist das Natürliche und Bewußte nur wie eine schlafende und eine wachende Monade unterschieden, warum ward denn nicht durch jene Erschütterung die ganze Natur aus ihrem Schlaf gerüttelt?

Noch mehr. Die Sünde verliert in der Vorstellung des Teleophanes ihren ethischen Charakter. Ich muß diesem neuen Mani=

chäismus mit den Worten Augustin's begegnen: „Jeder ist selbst Urheber seiner Uebelthaten, und keine Macht, als die des eigenen Willens, vermöchte und vermag die menschliche Seele vom Throne ihrer Oberherrschaft hinab- und aus der göttlichen Ordnung der Dinge hinauszustürzen. Wie die Vernunft nicht bloß alle wissenschaftlichen Gegenstände erkennt, sondern auch sich selbst durch sich selbst erkennt; wie das Gedächtniß nicht bloß Dasjenige, woran wir uns erinnern, sondern auch die Erinnerung selbst umfaßt: so bewegt auch der Wille sich selbst, so daß, wie wir durch ihn von allen Dingen einen Gebrauch machen, wir auch von ihm durch ihn selbst Gebrauch machen können. Was hängt mehr von unserem Willen ab, als unser Wille selbst?" u. s. w. Teleophanes hat die Freiheit, das specifisch Menschliche, nirgends bedacht; sie hat weder im ersten noch im zweiten Acte, also auch im dritten keine Stellung. Denn die einzelnen geschichtlichen Acte sind nothwendige Evolutionen, die das Absolute durchmachen muß, um die Totalität seines Begriffs zu erreichen. Ist es aber wohl möglich, die Geschichte zu erklären, wenn man ihr Princip, die Freiheit, verläugnet? wenn man die freien Bestrebungen, die Thaten hinwegnimmt, um eine nothwendige Entfaltung, einen Kreislauf des Bewußtseins an die Stelle zu setzen, der nach einem logischen Gesetze diese und diese Stadien als eine Erscheinungsform des Absoluten durchmachen muß? Ist es nicht dieselbe Nothwendigkeit, welche die Entwickelung der Pflanze herbeiführt, die auch die Entwickelung des Bewußtseins zur Reife bringt? Hat Teleophanes irgendwo eine Unterscheidung von Natur und Freiheit? Er sagt: „Gott ist ebenso sehr die Substanz aller Dinge, des Steins, der Pflanze, wie auch Christi, also auch des Menschen. Der Substanz nach sind sie alle Eins mit dem Wesen Gottes; Christus aber w e i ß sich Eins mit dem Vater." Was ist dieß Wissen Anderes, als eine erhöhte Wirkung, eine erhöhte P o t e n z, welche im Menschen die Eine und sich gleiche Substanz annimmt? Sind wir hier einen Schritt hinaus über die Spinozistische Lehre von der Einen Substanz? Auch hier ist der G r u n d f e h l e r, daß die Welt und die Menschheit nicht ein real Unterschiedenes vom Absoluten ist, sondern daß es die l o g i s c h e F o r m d e s B e g r i f f s

(als Sich-Wissen) ist, welche sich in der Geschichte zur Totalität ihrer Momente bringen will.

Diese Totalität des Begriffs tritt nun erst im dritten Acte hervor; er ist die nothwendige Fortsetzung eines einmal ins Werk gesetzten Processes. Das Ansich, von dem die Entwickelung ausging, muß zum Fürsich kommen. War der Mensch im vorgeschichtlichen Act ohne Selbstgefühl das persönlich gewordene Absolute, so soll er es nun als Subject, als Selbstbewußtsein werden, das Subject soll „als die höchste Blüthe des absoluten Wesens" gewußt werden. Dieß, daß der Mensch das Absolute als Subject erfaßt, ist durch die früheren Stufen gefordert, indem die Einheit, die ursprünglich vorhanden war, wiederhergestellt werden muß. Der Begriff vollendet sich darin, daß er Sich-Wissen seiner Substanz ist. Es ist eine eigene Sache, den Begriff durch eine geschichtliche Entwickelung vollständig werden zu lassen, seine Momente in den äußersten Gegensatz zu treiben, und sie dann in einer weitern Periode zur Totalität zusammenzunehmen. Es ist meines Erachtens unmöglich, daß der Begriff zerrissen werde, und daß er seine Stücke müßte, wie auf einer zufälligen Entdeckungsreise, zusammenfinden. Er ist ewig ganz, und in seiner Totalität schwebt er den einzelnen freien Individualitäten vor; er ist das Maß, an dem sie ihr Dasein, ihr Denken, ihr Thun messen, die Bestimmung, der sie zueilen. Er wird nicht durch sie und mit ihnen; sondern er ist eine Größe, die über alle empirische Erscheinungsform hinausragt. Hat der vorchristlichen Menschheit nicht der Begriff in seiner Totalität vorgeschwebt, dann haben sie weder menschlich gedacht, noch gefühlt, noch gewollt, — dann waren sie keine Menschen. Dann erkläre uns Teleophanes die Weisheit der Hindu, den Cultus Vorder-Asiens, die Gottesfurcht und Sittlichkeit der Hebräer, die Kunst Griechenlands. Der Begriff ist immer ganz, und bringt sich ganz dem menschlichen Bewußtsein nahe; es gibt gar kein Bewußtsein, wo er es nicht ganz erfüllt. Aber die Auffassung, der Erfolg der Anstrengungen ist ein verschiedener: die Kraft, die Gewalt, mit der der Einzelne sich der Aufgabe zuwendet, eine größere oder geringere: das Organ ein mehr oder weniger ausgebildetes u. s. f. Wie die Arbeit, die

Naturüberwindung eine große Aufgabe ist, die in ihrer ganzen Bedeutung den Menschen aller Zeiten vorschwebt, aber in ihrer Vollführung jetzt bloß in einzelnen Richtungen, dann in allen, jetzt langsamer, dann energischer fortschreitet: niemals aber es eine Zeit gegeben hat, wo sie nicht als Aufgabe dem Menschengeschlecht zum Bewußtsein kam; so hat es nie eine Zeit gegeben, wo dem Menschen nicht der Begriff in seiner Totalität, seine Aufgabe als ein Ganzes zur Vorstellung gekommen ist. Dieses läugnen, heißt das sittliche Subject, den Menschen in seiner Grundlage zerstören. Das Princip des Menschlichen, sein Begriff schwebt also der Menschheit und ihren einzelnen Individuen ewig vor. Aber wer vollführt ihn ganz? wer stellt in seiner Erscheinung, in den gegebenen bedingten Zuständen jenen Begriff ganz dar? wer bringt ihn, als einen realisirten, der Menschheit zum Bewußtsein, und theilt ihr die Kraft mit, daß er von Allen realisirt werde? Das ist bei der Christologie die Frage, und nichts Anderes.

Teleophanes nun führt uns zwar durch die Nacht des Sündenbewußtseins auf die glorreiche Höhe der Geschichte zu einem empirischen Individuum, welches eben eine Idee in sich schließt. Aber die Grundbedingung für das Verständniß der Christologie findet sich bei Teleophanes nicht; denn er hat den Nerv der Geschichte, den Nerv aller menschlichen Thätigkeit, die Freiheit durchschnitten. Es ist ihm ja nur darum zu thun, den bisher unvollständigen Begriff vollständig zu machen, das Absolute zum nothwendigen Abschluß seines Processes zu bringen. Der Zwiespalt, die Sünde, welche zum einzigen Urheber das im Proceß begriffene Absolute hatte, muß nun auch durch das Absolute aufgehoben werden. Es geschieht dadurch, daß die verlorene Einheit und Immanenz des Menschen in Gott nun zur bewußten wird. Und dieser Proceß muß mit einem empirischen Individuum anheben, und von da in die Vorstellung aller Menschen treten und so fort alle einzelnen Menschen in sich hineinziehen. Es kommt darauf an, daß die Wiederherstellung für das Bewußtsein der Menschen werde; darum muß sie sich an einem Einzelnen darstellen. Zunächst begreife ich von dem Letztern gar nicht die Nothwendigkeit. Wenn die Natur-Revolution, oder das durch sie

wirkende Absolute mit Einem Schlage und gleichmäßig alle Menschen mit dem Gefühl der Entfremdung und Sünde durchdrang, ohne daß die menschliche Freiheit mit in Rechnung kam: so bedarf es nur einer neuen Umwälzung des Absoluten selbst, um in ihnen das Bewußtsein der Einheit allgegenwärtig hervorzurufen. Wozu denn jetzt eine so zusammengesetzte Maschinerie? Ja, wenn der erste Adam mit Freiheit sündigte, wenn er durch Ungehorsam fiel, dann mußte der zweite Adam das gefallene Menschengeschlecht durch unabänderlichen Gehorsam aufrichten. War aber Jenes nicht der Fall, dann ist auch Dieses unnütz.

Vielleicht wird Teleophanes sagen: Bei der Wiederherstellung sind die Menschen Subjecte, und darum kommt es auf die Umkehr des Einzelnen an. Aber wo sind sie denn Subjecte? Sie sind ja nur die vielen **Modi** des Absoluten, das bei jedem Schritte in seinem eigenen Processe die ganze Masse der Erscheinungsformen mit auf die höhere Stufe hinaufnimmt. Sie sind ja nicht Freie, Andere gegen Gott; er ist ja die einzige Substanz. Und der Zwiespalt, der getilgt werden sollte, ist ja nur ein vorgestellter, ist ja nur ein Schein der Dialektik, über welchen sie an sich hinaus ist. Es gilt ja nur, diesen trügerischen Schein der Masse zu benehmen, dadurch, daß das Absolute ihn auflöst. In der That ist für Teleophanes die Erscheinung Christi nur das Ende jenes trügerischen Scheines, in dessen Bereich das Absolute ihn noch sein göttliches Drama fortspielen läßt; in ihm erscheint Gott noch als transscendent wirksam, der trügerische Schein wird also noch so lange erhalten, bis er aus dem Bereiche der Lebendigen tritt, und nun der Geist sich auf Alle niederläßt, die Immanenz Gottes eine allgemeine wird. Ich frage, ob das heißt, das Christenthum begreifen, daß man sagt, die durch irgend ein Naturereigniß erzeugte schiefe Vorstellung eines Zwiespalts, eines transscendenten Gottes, mußte durch den Fortgang der Weltdialektik in die Vorstellung der Einheit, der Immanenz Gottes umgewandelt werden. Also eine Vorstellung mußte durch eine andere vertrieben werden! Heißt das den Menschen in der Wurzel seines Daseins ergreifen, und ihn in den rechten Zusammenhang mit Gott stellen?

Ich will nun auch gar nicht untersuchen, wie es denn nur denkbar war, daß aus dem Gefühl des Zerfalls und der Sündenschuld, der Verlassenheit von Gott im menschlichen Bewußtsein die Vorstellung einer Wiederherstellung, — aus der Nacht das Licht hervorbrach. Teleophanes löst diese Schwierigkeit einfach durch die Maschinerie des Absoluten, welches sein Ansich zum Fürsich bringt, und für welches der Zwiespalt nur ein gemeinter, vorgestellter war. Aber dann ist Christus auch nichts weiter, als eine nothwendige Erscheinungsform des Absoluten, die kein eigenes Leben in sich trägt, sondern doketisch nur das Absolute durch sich hindurchscheinen läßt. Es ließe sich leicht ausführen, wie die Teleophaneische Vorstellung von Christus nur die Gnostische ist, die sich aus denselben Prämissen erzeugte. Auch den Gnostikern war Christus nur eine göttliche Erscheinung, eine Vorstellung, welche das Absolute erweckte, vor die Seelen der Menschen hinstellte, um dann die Gestalt wieder in Nebel zerrinnen zu lassen.

Drei Mängel sind es demnach, die ich der Christologie des Teleophanes vorzuwerfen habe, und welche sämmtlich den Hauptpunkt seiner Lehre betreffen, der sich in folgende Sätze zusammenfassen läßt: Es galt darin für ihn, dem Absoluten nur die Vorstellung einer Idee zu erwecken; die Geschichte ist durch das Sündenbewußtsein verdunkelt; mit der empirischen Erscheinung Christi tritt das Sich-Wissen der Einheit des Menschen mit Gott ein; das ist die Wahrheit, auf deren Erfassung es ankam.

Wir haben so nur den Höhepunkt eines theoretischen Processes; und das ist der erste Mangel der Ansicht des Teleophanes. Denn nicht diese Idee soll ins Leben treten, sondern eine That, die That eines Individuums. Sowie ein Individuum, sagt Teleophanes nun zwar, diese theoretische Idee hat, so ist es das Individuum, in welchem der Begriff der Menschheit sich vollständig realisirt hat. Galt es aber nur die Erkenntniß, die Erfüllung eines theoretischen Processes, so war das schon vor Christus erreicht; es bedurfte seiner Erscheinung nicht. Weil der Begriff in seiner Totalität dem Menschen auf allen Wegen vorgeschwebt hat, so wußte er sich schon im Alterthum Eins mit Gott, konnte sich aber in diese seine wahre Stellung praktisch nicht hinein-

versetzen. Ist in der Staatenbildung der alten Welt, in dem Dasein, welche sie der Freiheit gab, in jenen typischen Formen, die nach vielen Seiten noch die heutigen Bildungen hinter sich zurücklassen, vielleicht das Alterthum von Gott verlassen gewesen? Haben die Griechen nicht eine Philosophie ausgebildet, die uns noch immer Vorbild ist? Sagt Aristoteles nicht, daß im Menschen möglich, was in Gott wirklich? Hat er nicht die lebendigste Wechselwirkung zwischen dem schaffenden (ἐνεργητικός) und dem leidenden Verstande (νοῦς παθητικός) ausgesprochen? Sind die Stoiker vielleicht zurück hinter der Teleophaneischen Weltanschauung? Muß unser Freund in ihnen nicht die innigsten Verbündete seiner Weltanschauung begrüßen, die doch nun schon weit über die unvollendete Form der Anschauung Christi hinaus ist? Haben jene Philosophen nicht schon gesagt: „Um der Seele willen ist Alles preiszugeben;“ und ihre Tugend über alles irdische Gute gesetzt? Hat nicht das Buch Hiob schon die ganze Innerlichkeit christlicher Moralität? Und sah nicht Jesaias schon den Löser der Menschheit, der für sie selbst zum Sündopfer wird und durch Darbringung seines endlichen Antheils sie zur ungetrübten Einheit mit Gott erhob? Sehen die Propheten, sehen die Stoiker nicht schon die Nothwendigkeit des Universalismus, einer Verbrüderung aller Stämme der Menschheit in Eine Völker-Familie ein? Als nothwendiger Gedanke war alles dieß schon ausgesprochen, und lag mehr oder minder klar von Anfang an im menschlichen Bewußtsein: selbst in der Beschränkung, in der Negation war es erkennbar; ja, ohne dieß wäre der Mensch ohne Verantwortung. Aber Paulus macht mit Recht die ganze christliche Welt verantwortlich. Warum sollte also Ein Individuum so hoch begnadigt sein, die Idee allein in sich auszudrücken. Es muß etwas Anderes sein, als ein theoretischer Proceß, wodurch Christus diese Stellung erst errang. — Ich will mit dem Bemerkten nichts weiter sagen, als daß Teleophanes nicht die richtigen Prämissen gegeben hat, um die charakteristische Gestalt der Persönlichkeit Christi und mit ihr das Specifische der christlichen Menschheit anzugeben.

Doch ich lasse diesen Gesichtspunkt fallen, und muß die Teleophaneische Ansicht noch von einer andern Seite in Anspruch

nehmen. Der erste Beginn des Bewußtseins einer Immanenz des Absoluten im Subjecte muß sich nun auf alle verbreiten, fährt Teleophanes fort. Die empirische Erscheinung Christi mußte vorhergehen, ehe die geistige Epiphanie habe eintreten können. Zur Erscheinung gehört ein empirisches Individuum, durch das hindurchgegangen werden müsse, wenn gleich auch wieder darüber hinwegzueilen sei. Die neue Religion soll in allen Individuen erscheinen; so ist das geschichtliche Individuum wieder aufgelöst, der Strom der Zeit rauscht nur hindurch. Der zweite Mangel, den ich Deiner Christologie, o Teleophanes, vorwerfe, ist also, daß, indem Du über den geschichtlichen Verlauf zum Letzten hineilst, Dir die historische Erscheinung des Erlösers nur ein Moment in der Entwickelung ist, das auch wieder heruntergespült wird. Du sagtest in dieser Hinsicht fast wörtlich, und ich glaube nicht, daß mein Gedächtniß mich täuscht: „Daß die ewige Menschwerdung sich einzig und allein in Einer bestimmten Zeit äußeres Dasein verschafft habe, gehört nicht der absoluten Wahrheit, sondern lediglich dem in die Schranken der Zeit gebannten Vorstellungsvermögen der Menschen an. Aber der Glaube an die einmal vorgegangene, in die Erfahrung getretene Incarnation ist etwas Nothwendiges; damit die ewige Geschichte auch immer geschichtlich werde, muß sie einmal als Geschichte erschienen sein, die sich nun stets wiederholt." Das ist nun wirklich eine traurige Nothwendigkeit, der die Idee unterworfen wird! Aber wie ich schon vorhin gesagt, Du konntest Dir bei einiger Consequenz diese verwickelte Maschinerie ersparen.

Obendrein kommst Du hier sehr ins Gedränge mit Deiner ewigen Idee, die doch erst zeitlich resultirt. Du kannst es nicht von Dir abwenden, daß erst im Jahre 1 der christlichen Zeitrechnung die Einheit des Begriffs und der Realität eingetreten ist. Das macht, weil Du durchaus ermitteln willst! Indeß dieß beiläufig.

Teleophanes durfte sich auch hier ersparen, die Art und Weise anzugeben, wie die einmalige Incarnation sich nun auf alle Individuen erstreckte; denn er entwickelt einen Proceß des Absoluten, der alle seine Modificationen mit fortzieht. Auch braucht

er nicht anzuzeigen, wie alle Individuen, trotz ihrer Selbstständigkeit, nur Ein Geist seien; denn wer wird noch fragen, wie das Absolute Eins sei mit seinen Accidenzen? Das Absolute weiß ja sich im Menschen, und hat durch den Eintritt des Christenthums das Bewußtsein so gebildet, daß es sich darin weiß, hat in ihm das trügerische Vorgeben eines Zwiespalts aufgelöst. Es hat nun seine Dialektik vollendet; es ist zu sich selbst gekommen, und verschlingt den ganzen geschichtlichen Proceß, als wäre er nie da gewesen. Man sieht, wie Teleophanes bemüht ist, die Zeit und die Geschichte wieder aus dem Absoluten, als ein untergeordnetes Moment, hinwegzutilgen. Hier kommen alle seine Widersprüche wie in Einem Strahlenpunkt zusammen. Er will ein anundfürsichseiendes Absolute, das ewig sei Begriff und Realität. Wie soll er aber hinüber in die Endlichkeit, in die Bewegung der Geschichte? Da er nur die Eine Substanz des Absoluten kennt, muß er es in die Geschichte verflechten; und die logischen Unterschiede in der Form des Sich-Wissens, des Begriffs, geben ihm die nothwendigen Momente der geschichtlichen Bewegung ab, obwohl er nirgends den Beweis geliefert hat, daß jene Gedanken-Momente für die Realität Gültigkeit haben. Aber indem er nun die Geschichte ausführen will, hat er die Bedingung dazu nicht, nämlich die Freiheit, das freie von Gott Unterschiedene. Er macht die Geschichte zur Nichtgeschichte, wie er Gott vorher zum Nicht-Gott machte; und dieser Charakter der Nichtgeschichte spricht sich zuletzt deutlich darin aus, daß die ganze Bewegung wie in der Sündfluth des Absoluten ersäufen muß.

Ich frage also: Ist von Teleophanes die Geschichte und ihr Mittelpunkt, das Christenthum, erkannt? Es war dieß nicht möglich. Denn Teleophanes kennt nur Eines, aus dem er nicht hinausgeht. Das ist der logische Begriff und seine formalen Momente. Das ist ihm Eins und Alles. Diese Momente setzt er auseinander, nimmt sie wieder zusammen. Einen I n h a l t hat er an ihnen gar nicht, in ihrer logischen Form sind sie ihm Inhalt genug; und das ist der d r i t t e  M a n g e l, den ich seiner Ansicht vorzuwerfen habe. Indem Du, bester Teleophanes, es nur mit der Form des logischen Begriffs zu thun hast, und die logischen

Unterschiede, die Du in ihm entdeckst, in geschichtliche Phasen auseinanderschlägst: was ist der Inhalt des Absoluten, wenn sein Werth nur ist Wissen und Gewußtwerden? Da ist Eins und Vieles, Allgemeines und Einzelnes, Einheit und Unterschied, Subject und Object. Aus diesen Bausteinen, die alle auf Einen hinauskommen, baut Teleophanes sich das All zusammen, in dieser kühnen Zuversicht, daß an ihrer objectiven Gültigkeit gar nicht zu zweifeln ist. Er bleibt aber nur in seinem Gedankensysteme; an reale Unterschiede, an die wirkliche Welt geht er nicht heran, sondern nimmt sie gleich in einer Fassung, wo ihre Mannigfaltigkeit und Unterschiedenheit auf seine formalen Gedankenbestimmungen reducirt ist. Und dann konnte freilich sein erstes logisches Gedankengerippe, der Begriff in seinem Anundfürsichsein, für vollkommen ausreichend erklärt werden; denn weiter ist die ganze Bewegung der Geschichte nicht gekommen, und müßte sich zu guter Letzt noch gefallen lassen, in jenes blasse Schattengerippe versinken zu müssen.

Ist aber mit dem logischen Schema des sichwissenden Absoluten wirklich das Christenthum, die Vollendung des Menschlichen nach allen seinen Seiten gefaßt? Doch ganz gewiß nicht! Es ist kaum eine Hülse davon ergriffen worden. Ja, Teleophanes setzt selbst noch einen viel reicheren Inhalt ins Christenthum, als den er mit seinen formalen Gedankenbestimmungen umspannen konnte. Mir wenigstens ist der Zusammenhang der heutigen Erscheinungen mit dem Inhalt, den Du ins Absolute setzest, noch nicht klar geworden. Du sagst zur rechten Seite der von Euch repräsentirten philosophischen Schule: „Unwiderlegt ist immer noch mein Einwurf, „wenn Christus auch die vollendete Realität der religiösen Idee wäre, so könnte er doch, wegen dieses bestimmten Charakters, nicht die Realität der politischen, ästhetischen und philosophischen Idee sein." Ich bin verwundert, wie Du dazu kommst, diesen Einwurf zu wiederholen, den der Dogmenstürmer zuerst erhob. Wie? Du, dem das Ziel der Weltgeschichte in dem Sich-Wissen des Absoluten oder im Bewußtsein der Immanenz des Absoluten liegt, hältst dieses Ziel nicht in Christo vollständig erreicht? Dir ist die Weltgeschichte nichts Anderes, als die Dialektik

des Sich-Wissens: also kann nur das, was nach Dir in Christo war, sich an den Andern wiederholen; — vollständiger, totaler kann es nicht werden. Christus muß Dir das absolute Subject sein, über das nicht hinausgegangen werden kann, in das sich alle künftigen hineinzubilden haben. Aber Dir überkam, als Du diesen Einwurf aussprachst (der übrigens bei der richtigen Fassung der Christologie gar nichts zu sagen hat), ein Gefühl, daß jene Formbewegung in der That nicht den ganzen Reichthum des geistigen Lebens umspanne. Und in der That lassen sich die eigenthümlichen Kreise des geistigen Lebens, wie Staat, Kunst, Religion u. s. f., auch gar nicht aus jener Wurzel ableiten, in welche Du alles Menschliche versenkst, und an deren Entwickelung Du die geschichtliche Dialektik geknüpft hast.

Demogeron. Es fragt sich, ob Du, o Teleophanes, sogleich unserem Theologos zu antworten wünschest.

Teleophanes. Schwer würde es mir wieder werden, sogleich im Zusammenhange auf alles Einzelne dieser umfassenden Kritik einzugehen. Ich erbitte mir daher nochmals von der Gesellschaft einigen Aufschub, um mich sammeln und auf eine erschöpfende Klag-Beantwortung würdig vorbereiten zu können.

Krystalloon. So erlaube mir die Versammlung, dem so eben gehörten Vortrag sogleich auch noch meine Einwendungen gegen Teleophanes' Rede hinzuzufügen. Dem Teleophanes würde es vielleicht die Antwort erleichtern, indem ich Manches für ihn anführen dürfte.

Teleophanes hat sich in seinen frühern Schriften auf einen Standpunkt gestellt, wo er sich ganz in die Anschauung verlieren wollte. Aber in den neuesten Schriften kommen manche Inconsequenzen vor, durch welche er wieder zur Philosophie eingelenkt hat. An diesen Inconsequenzen will ich zeigen, daß sein früheres System unhaltbar ist, und er ein anderes annehmen muß. Teleophanes hat jetzt zugegeben, daß das Absolute auch ohne geschichtlichen Proceß vollständig sei; denn es sei seiend und wissend, bevor die Geschichte eintrete. Die geschichtliche Entwickelung war ihm früher ein Moment des Absoluten und ist es jetzt nicht mehr. Das ist der erste Widerspruch.

Zweitens hatte Teleophanes gesagt, die Zeit sei ewig; und nunmehr behauptet er, die Zeit sei nicht immer vorhanden gewesen, sondern entstanden, und wie sie angefangen habe, werde sie auch aufhören. Auch dieß ist ein Widerspruch.

Teleophanes. Ich habe das nie behauptet. Ich habe nur gesagt, daß, ungeachtet der unendlichen Continuität der Zeit, sie doch als inhaltsvolle Entwickelung einmal begonnen habe, wie sie auch dermaleinst abschließen werde; der formelle Verlauf der Zeit vor und nach sei aber ein endloser.

Krystalloon. Die Erscheinungen der Natur haben doch auch Inhalt, die Natur ist aber ewig nach Dir. Also fällst Du entweder in den Widerspruch, daß, wenn Du die inhaltsvolle Entwickelung der Zeit entstehen lässest, Du auch die Natur entstanden sein läßt, oder das Entstandensein der Zeit ist Dir nur ein Wortspiel.

Teleophanes. Das Wortspiel gebe ich zu.

Krystalloon. Drittens: Die geschichtliche Entwickelung soll durch die Sünde anfangen. Davon ist keine Nothwendigkeit aufgezeigt, und es keimt daraus sogar ein neuer Widerspruch hervor. Die Erzeugung des Processes in der Natur, mit welchem die Sünde anhebt, ist eine Thätigkeit des Absoluten. Also das Absolute setzt jetzt den Menschen als Sünder, während es vorher in Einheit mit dem Menschen war. Das Absolute war also vor der Sünde nicht vollständig, da es mit zur abgeschlossenen Totalität des Absoluten gehört, einen solchen Proceß hervorzubringen.

Ferner, wie kommt das Absolute als Christus in die Geschichte der Menschheit, wenn es vor deren Entfaltung schon vollständig war? Wie konnte ein Nicht-Wissen dieses sich von Ewigkeit her wissenden Absoluten eintreten? Dennoch müßte dieß der Fall sein, da nach Dir das Sich-Wissen des Menschen das Sich-Wissen des Absoluten ist. Hat sich das Absolute etwa wieder vergessen? Also ist weder Christi Erscheinung consequent, noch die Sünde gerechtfertigt. Nach Deiner frühern Ansicht müßtest Du sagen, daß das Absolute in diesem geschichtlichen Processe sei; dann müßte die Entwickelung, die Du erzeugst, nicht durch den Menschen vorgehen. Damit hat aber das Absolute nur reale

Gestalt durch die Geschichte, und ist sonst nicht vollständig. Jetzt ist Dir das Absolute wiederum vollständig; in diesem Falle ist es aber nicht in sich selbst ein nothwendiger Proceß, und hat also auch einen Unterschied jenseits.

Dann setzest Du den Menschen bloß als Möglichkeit; so ohne Selbstständigkeit kann er aber nicht zur Sünde kommen. Es handelt sich hiernach darum, ob Du sagst, „Wir sind frei, indem wir wissen," oder ob Du sagst, „Wir sind frei als thätig, als nach Zwecken handelnd." In jenem Falle sind wir frei nur im Bewußtsein, nur im Reich der Träume.

Endlich fragt es sich, ob das Absolute selbst nach Zwecken, oder nach innerer Nothwendigkeit handelt. Zum zweckmäßigen Handeln gehört, daß das Thätige sich in sich selbst mit Bewußtsein unterscheidet.

Hiernach schließe ich mit folgender Alternative: Entweder Du giebst zu, daß das Absolute ohne den geschichtlichen Proceß vollständig existire, also für das menschliche Bewußtsein etwas Jenseitiges sei. Oder Du stellst Dich auf den Natur-Proceß hinüber, Du ziehst den geschichtlichen Proceß mit als Ein Moment ins Absolute hinein; und dann bist Du auf Deinen früheren Standpunkt zurückgefallen, daß das Absolute vor der geschichtlichen Entwickelung nicht vollständig war. Stellst Du Dich wieder auf diesen letzten Standpunkt, so werde ich auch dagegen meine Argumente vorbringen.

Teleophanes. Die beiden Gegner, die sich mir zu gleicher Zeit zum Kampfe in die Schranken gestellt haben, nehmen meine ernstlichste Anstrengung in Anspruch. Und wie dankbar ich auch den bisherigen Rednern sein muß, durch Anregung der interessantesten Vorfragen die Grundlagen für die folgenden Debatten herbeigeschafft zu haben, so fühle ich mich doch den zwei neu aufgenommenen Mitgliedern unseres Vereins zu nicht minderem Danke dafür verpflichtet, daß sie mir über den innersten Kern meiner Rede ihre gründlichen Urtheile nicht vorenthalten haben. Ehe ich aber darauf eingehe, ist es wohl am Orte, einige Rückblicke auf das bereits Verhandelte zu werfen; dieß wird uns für das noch zu Besprechende von dem wesentlichsten Nutzen sein.

Zunächst hatten Demogeron und Anchinoos die formelle Frage über den Glauben selbst aufgeworfen. Ich hatte ein Glaubens- oder vielmehr Denkbekenntniß aufgestellt. In der That, die Christologie ist eben das Specifische im Glauben des Christenthums; denn sie ist der Punkt, wo das Positive als solches ins Christenthum einbricht, während Gott und Unsterblichkeit, die beiden anderen Gegenstände der Epiphanie der ewigen Persönlichkeit des Geistes, mehr der natürlichen Religion angehören. Hier haben beide Freunde nun bloß den Zwang, der in meinem Glaubensbekenntnisse gesehen werden konnte und eigentlich jedem Glauben beiwohnt, beseitigen wollen. Und wir waren friedlich aus diesem ersten Gange geschieden, indem wir übereinkamen, daß nicht nur in der Philosophie, das versteht sich von selbst, sondern fortan auch in der Religion, jedem Gliede der religiösen Gesellschaft die vollkommene Freiheit seines Bekenntnisses von allen Satzungen, als solchen, stets vindicirt werden müsse, wie dieß auch in der jetzigen katholischen Bewegung noch mehr, als selbst im Protestantismus hervortrete.

Nachdem diese religiöse Formfrage zu allseitiger Zufriedenheit durch eine positive Einigung der Ansichten beantwortet worden war, wendete sich die Discussion zweitens zur metaphysischen Grundlage des Inhalts jenes Glaubens, welche in zwei Punkten bestand: der Ewigkeit des Menschengeschlechts und dem Entstandensein der Sünde. Denn wegen der drei Weltperioden, die ich annehme, einer ansichseienden Vollendung des Absoluten, das als die ewige Persönlichkeit in unmittelbarer Einheit mit dem Menschengeiste sei, eines Bruches zwischen dem unendlichen und dem endlichen Geiste, und einer Rückkehr aus dem Zwiespalt zur anundfürsichseienden Versöhnung, bedarf ich allerdings in der vorhistorischen Zeit eines unentstandenen Menschengeschlechts, aus dem sich mit der Zeit erst die Entfremdung gegen das Absolute zu entwickeln habe. Ehe also die Frage nach Christus, dem Wendepunkte dieses Processes in der zweiten Periode, abordirt werden konnte, mußte die Frage nach der Sündenthat erörtert werden; denn mit ihr beginnt erst die historische Zeit. Hier sind drei Redner gegen mich aufgetreten, Skopas, Deinologos

und Pauson, welche mir, merkwürdiger Weise, Entgegengesetztes vorgeworfen haben.

Skopas nämlich tadelte es, daß ich den Sündenfall, der doch in der Religion als eine bestimmte historische That gelte, und auch von mir als eine solche behauptet worden sei, zu einer bloßen Vorstellung, einer subjectiven That des Bewußtseins mache, während ich ihn zum Werthe einer allgemeinen Idee hätte erheben sollen, da es mir nun doch einmal nicht gelungen sei, noch je gelingen könne, ihn als ein empirisches Factum aufzuweisen und nachzuweisen. Ich versuchte hiergegen dem Freunde in Erinnerung zu bringen, daß ich den Sündenfall, ohne seine objective Allgemeinheit im Menschengeschlechte im Mindesten aufzugeben, doch als Erscheinung einer Idee auch in einem bestimmten Geschehen des Entwickelungsganges der Menschheit aufzuzeigen hätte, indem ich ihn an die Erdkatastrophe knüpfte.

Nachdem ich so diesem ersten Gegner, den ich mit dem Platonischen Sokrates im Sophisten „einen Freund der Ideen" nennen möchte, die Stange gehalten zu haben glaubte, indem ich bei aller Anerkennung der Idee auch die empirische Seite als eine nicht zu verschmähende ihm entgegenschob, traf mich von Seiten des Deinologos der umgekehrte Vorwurf: es dürfe die Sünde nicht zu einer bestimmten historischen Thatsache gemacht werden, da sie, in der Natur des Menschen liegend, sogleich mit ihr, als ein ihr Nothwendiges gegeben sei. Zu diesem Vorwurf kam Deinologos aber auf demselben Wege, als Skopas; denn auch er ging von der Idee, nur zwar näher von der Idee des Menschen aus, um mich zu widerlegen. Während aber bei Skopas die Forderung einer empirischen That, womit er begann, umschlug in die alleinige Geltung der Idee, so verflüchtigte sich bei Deinologos das Hervorheben der Idee des Menschen bald in die Behauptung einer empirischen Begebenheit. Denn weil er das Entstandensein des Menschengeschlechts eifrigst gegen mich verfocht, so macht er ja eben dennoch die Sünde zu einem empirischen Geschehen in einer bestimmten Zeit. So war ich hier umgekehrt genöthigt, gegen die empirische Anschauungsweise, welche mit dem Endlichen beginnt, — „mit Materie, Stein und

Holz, als dem allein Seienden," wie Plato im angeführten Dialoge sagt, — die Priorität der Idee herauszukehren.

Beiden Rednern stimmte ich also bei, jeden zugleich mit des andern Einseitigkeit schlagend. Beide bekämpften dann auch die Causalität der Natur-Katastrophe auf die Sünde; und ich entgegnete, daß auch hier der Geist und seine Thatkraft die Priorität der Würde und zum Theil auch der Zeit vor der Natur habe. Daher nannte mein Hylibates auch das Eingehen auf die Untersuchung der historischen Facticität zweimal ein unphilosophisches Unternehmen.

Pauson endlich verband die Einwürfe der beiden vorhergehenden Gegner, ohne diese Momente organisch einander durchdringen zu lassen; er meinte nämlich, daß ich ein bestimmtes Factum, den ursprünglichen Menschen, zu einer ewigen Idee gemacht habe, und so auf voraussetzungslose Individuen gekommen sei, diese Idee aber dann wieder durch den Gattungsproceß in abgeleitete Individuen habe herabfallen lassen, wodurch die Continuität des Geistes aufgehoben werde. Ich erwiederte, daß der unendliche Proceß eben nicht von mir als die Idee, sondern nur als ihre sinnliche Erscheinungsweise behauptet worden, und daß das Wahre erst in der speculativen Verknüpfung beider Seiten liege. Man muß also, wie in den Angriffen der drei Freunde geschehen, weder die eine Seite auf Kosten der andern hervorheben, noch auch nur beide verständig mit einander vermischen. Indem sie dann sämmtlich die von mir behauptete Ewigkeit des Menschengeschlechts zu widerlegen suchten, so war, weil damit meine Christologie steht und fällt, unseres Vorsitzers Ausspruch für mich von der höchsten Wichtigkeit, daß ich bisher noch nicht widerlegt sei. Auf diese bloß negative Weise endete der zweite Gang unseres Kampfes.

Doch fand ich drittens in den neu entstehenden Streitern, Krystalloon und Theologos, für diesen vorhergehenden Punkt getreue Bundesgenossen und Helfer. Denn sie behaupteten mit mir die Ewigkeit der Welt und endlicher Individualitäten, sei es auf dieser oder einer andern Erde, weil das Absolute sonst eine Zeitlang energielos gewesen wäre. Auch schützten sie

mich gegen die nahe liegende Consequenz, daß ich das Menschengeschlecht zum Durchsichselbstseienden mache, indem sie vielmehr anerkannten, daß ich das Absolute zum alleinigen Agens im Universum mache, die endlichen Individualitäten also als das Abhängige setze.

Den Rücken auf diese Weise frei, und mit den neuen Gegnern schon in Einem Punkte einen gemeinsamen Boden habend, wie sie denn in der That als Vermittler selber auftraten und auch als solche von der Gesellschaft ausgesprochen wurden, hoffe ich es auch mit ihnen bei diesem letzten Gange, wie früher beim ersten, zu einer positiven Einigung zu bringen, — wenigstens in Bezug auf die vorliegende Frage, die Christologie. Denn unsere sonstige Differenz, die Annahme oder Verwerfung eines transscendenten absoluten Willens, — wird wohl nicht so leicht auszugleichen sein: schon um deßwillen, weil in diesem zweiten Gespräch der Trilogie die Mitglieder der Gesellschaft, stillschweigend oder ausdrücklich, übereingekommen sind, auf diese Controversen des ersten nicht mehr zurückzukommen. Auch dürfte die Schlichtung dieses alten Grundhaders für unsere dermalige Transaction nicht unumgänglich nothwendig sein, da die Christologie sich ja doch eigentlich innerhalb des Standpunkts der Immanenz des Absoluten bewegt, die für diese Sphäre von Allen zugestanden wird.

Nach dieser kurzen Uebersicht wende ich mich sogleich zum Hauptpunkt meiner Rede und den Urtheilen der beiden letzten Redner über ihn. Ihre Angriffe bilden ein Ganzes; so daß ich, den Gedankengang beider Freunde zusammenfassend, in ihm vier Angriffspunkte gegen meine Christologie erblicke, die theils dem Krystalloon, theils dem Theologos angehören. Doch bevor ich an die Erörterung dieser vier Punkte gehe, muß ich von den drei Widersprüchen, die mir Krystalloon vorgeworfen hat, vorher noch die zwei ersten herausheben, weil sie gewissermaßen eine Vorhalle bilden, die durchschritten werden muß, ehe wir in unseren eigentlichen Gegenstand eintreten können.

Krystalloon hat erstens ganz richtig auf den Wechsel in meinen Ansichten aufmerksam gemacht. Ich bin durchaus nicht gewillt, ihn in Abrede zu stellen. Ich erkläre vielmehr

nochmals, daß ich diesen Fortschritt den wiederholten Angriffen der frühern, zum Theil ausgeschiedenen Kämpfer verdanke, deren Reigen Loipoteles führte. Dieser zweiten Beichte will ich mich aber hier um so weniger rühmen, als man mir, seit der Ablegung meiner ersten, in öffentlichen Blättern vorgeworfen hat, daß sie nur der Deckmantel sei, um hernach unter dem Schutze dieses Rückzugs durch eine gewandte Seitenschwenkung meine aufgegebene Stellung wieder einzunehmen. Ich bekenne daher hiermit vor Euch und dem größern Publicum, daß meine Reue aufrichtig war. Ich habe ein Absolutes abgeschworen, das nur erst als Resultat eines Processes wirklich und vollendet ist. Ich fange nicht mehr, wie der Empirismus, mit einem Endlichen, Unvollkommenen, kurz mit der Sünde an, um daraus das Vollendete abzuleiten. Warum Krystalloon meine erste Ansicht, die noch in meiner „Psychologie" und den „Vorlesungen über die Persönlichkeit Gottes und die Unsterblichkeit der Seele" vorherrscht, gleich am Eingang seiner Rede „Sich-ganz-in-die-Anschauung-Verlieren," und späterhin „Sich-auf-den-Natur-Proceß-Stellen" nennt, ist mir unklar geblieben: es sei denn, daß er darunter Empirismus und Naturalismus versteht; was ich dann von der Hand weisen müßte. So viel aber kann ich mit Sicherheit behaupten, daß ich durch diese Modification meiner Ansicht noch keineswegs zu einem andern Systeme übergegangen bin, am allerwenigsten zu dem der rechten Seite, auch nicht etwa zur Richtung des Krystalloon, von der ich freilich nicht recht weiß, inwiefern sie von der Rechten abweicht, — kurz, daß ich darum noch kein jenseitiges Absolute anzunehmen brauche.

Ich wende mich zu der von Krystalloon gestellten Alternative, indem ich ihr geradezu ins Angesicht schaue, sie zugebe, und ihre Momente umfassend in Eins verschmelze, sollte Theologos auch darin seinen Vorwurf bestätigt finden, daß ich durch die dialektische Verknüpfung der Gegensätze in den „Spinnefäden meiner bloßen Begriffsburg" unangreifbar sei. Diese Position gebe ich so leicht nicht auf, um mich auf die Ebenen des Empirismus oder des Verstandes verlocken zu lassen. Diese Bastion müßten die verbündeten Kämpfer erst erstürmen und sprengen; und unter

ihren Trümmern ließe ich mich begraben. Meine Antwort auf jene Alternative ist demnach die: Ja, sage ich, das Absolute ist vor dem Proceß der Geschichte schon vollendet; aber diese Vollendung ist nur als seiende, vorausgesetzte, noch nicht als resultirende Thätigkeit. Erst am Ende der geschichtlichen Entwickelung kommt das Absolute zur Vollendung; die Vollendung muß sich selbst vollenden. Das ist der Unterschied der ansichseienden Vollendung von einer solchen, die erst durch einen Proceß hervorgerufen wird. Damit die seiende Vollendung aber die Momente ihres Inhalts für sich selber producirend zusammenfasse, bedarf es einer Entwickelung in der Zeit, welche nur möglich ist durch Aufheben einer ansichseienden Voraussetzung. Die fürsichselbstseiende Vollendung, obgleich der Zeit nach das Letzte, ist doch schon in allen Standpunkten, als die ewige Zweckthätigkeit, enthalten: das werdende Absolute also im seienden, wie das seiende im werdenden.

Durch das Gesagte ist auch der zweite Widerspruch, den Krystalloon an mir entdecken wollte, gelöst. Du hast mir eingewendet, daß ich, das Entstandensein der Zeit zu einem bloßen Wortspiele machend, dennoch wieder in die Ansicht zurückfalle, welche Du bloße Anschauung nennst, nämlich: das eigentliche Absolute, das für sich vollendete Absolute immer erst zum Resultate eines Processes gemacht zu haben. Hier erinnere ich nur an die in unsern ersten Unterredungen von mir aufgestellte Theorie über die Idealität der Zeit, die Theologos ganz im Kantischen Sinne zu nehmen scheint. Gebe ich aber auch zu, daß die Zeit nicht die substantielle Form des Absoluten ist, so werde ich sie doch ebenso wenig als eine bloße Form des menschlichen Bewußtseins gelten lassen können. Selbst wenn das Menschengeschlecht entstanden wäre, so wäre doch schon im ewigen Rollen der Gestirne die Zeit immer schon mitgesetzt. Aber eben weil sie eine so nothwendige Form der Natur, als des Menschengeistes ist, so ist sie auch dem Absoluten unentbehrlich; denn ohne sie würde das Absolute gar nicht in die Erscheinung treten können. Da es aber, als Energie, ewig erscheinen muß, so ist die Zeit ihm ewig beigesellt; es ist aber das in der Zeit die Zeit Ueberwindende. Und so setze ich eine

Zeit bloß formeller Veränderung, als das Ursprüngliche, auf die eine inhaltsvolle Veränderung in der Zeit, als die eigentliche Zeit folgt, bis durch Erfüllung des Inhalts diese Macht der Zeitlichkeit wieder überwunden wird. Die Zeit überhaupt entstehen zu lassen, ist mißlich, weil das Entstehen des Veränderlichen aus dem Unveränderlichen für dieses selbst eine Veränderung ist, welche die Zeit immer schon voraussetzt. Der Einwand endlich, daß ich auch eine bloß inhaltsvolle Zeit nicht entstehen lassen könne, wenn ich die Natur, die doch auch Inhalt habe, ewig setze, trifft nicht zu, da in der Natur, wie in der vorgeschichtlichen Weltzeit, die Veränderung nicht den Inhalt berührt, sondern die Natur in ihrem stets wiederkehrenden Kreislauf nur das ewige Einerlei des Inhalts, den ich ihr gar nicht abspreche, aufzuweisen hat. Darin unterscheidet sie sich eben vom Geiste, daß ihr ganzer Inhalt sich nicht erst in der Zeit zu entfalten braucht, sondern von Anfang an vollendet da ist.

Nach Beseitigung auch dieser Vorfragen könnte ich mich nun, wie Theologos sich ausdrückt, „auf den festen Boden der Christologie" niederlassen, wenn derselbe diesen Boden nicht mit gewissen metaphysischen Fragen unterbaut hätte, auf die ganz und gar nicht einzugehen, mir wiederum unmöglich scheint.

Die erste dieser Fragen ist, daß ich wähne, meine Begriffe haben „objective Gültigkeit," und könnten „an die reale Welt herangehen." Ich weiß nicht, meine Freunde, ob es an der Zeit wäre, auf eine Frage zurückzukommen, welche vor mehr denn sechzig Jahren von der kritischen Philosophie ist aufgeworfen worden, indem dieselbe den Ideen Objectivität absprach, und aus Begriffen keine Realität herausgeklaubt wissen wollte. Ueber dieß logisch-metaphysische Grundprincip müßte doch, dächte ich, jeder Philosoph des neunzehnten Jahrhunderts mit sich im Klaren sein. Selbst ein Schelling, der mit aller Gewalt vierzig Jahre aus dem Buche der Geschichte der Philosophen auszustreichen sich bestrebt, wird uns doch wohl an jene Wiege der deutschen Philosophie zurückzuführen nicht im Stande sein. Sollte unser Theologos es bei den frisch aufkeimenden Trieben seines Geistes zu unternehmen suchen?

Aus derselben Quelle fließt auch **zweitens** der Vorwurf, daß ich es nicht zu **einem realen Unterschiede** des **Absoluten** gegen die wirkliche Welt, zu einem **wahrhaft Andern** gebracht haben soll. So wenig als in jenem Falle das die wahre Idee wäre, was nicht das Wesen der Realität selber ausmachte, so wenig ist das das wahre Absolute, was nicht das reale Anders-sein seiner selbst überwunden und zur concreten Einheit mit sich zurückgeführt hätte. Heißt solche Einwände machen, nicht, wie Schelling es thut, seines verewigten Freundes Philosophie gänzlich mißverstehen? Denn wenn, wie Du mir vorwirfst, das Absolute bei mir schon von Ewigkeit fertig ist, unbewegt und ungetrübt, ohne Antrieb zur Unterscheidung, so wäre die geschichtliche Entwickelung, die ich doch auch nicht läugne, ja eben dieß unvollendete wahrhaft Andere gegen jene ursprüngliche, wechsellose Vollendung, und diese nicht darin bloß eingetaucht. Indem Du mich dann aber in Einem Athem auch wieder tadelst, daß ich doch keine vollkommene Principien der ganzen wandelbaren Erscheinung vorausgehen lasse, so kehrt sich gegen Deine eigene Ansicht von einem unbedingt fertigen Absoluten der mir gemachte Vorwurf, daß es keinen Beweggrund zum realen Anderswerden, d. h. zur Schöpfung habe, während ich in der Annahme einer Fortführung der nur ansichseienden Vollendung zur fürsichseienden eben mehr Recht habe, als Du, den realen Unterschied gegen das Absolute entstehen zu lassen.

Auch der **dritte** Vorwurf, daß ich mit meiner Idee des Absoluten noch auf dem **Substantialitätsverhältniß** und dem Spinozismus stehe, entspringt aus diesem Schillern in den Neo-Schellingianismus. Wie oft soll ich es noch wiederholen, daß ich gerade auf das Erfassen der absoluten Persönlichkeit ausgehe? Alle meine Schriften, mein ganzes Reden, Dichten und Trachten hat ja kein anderes Ziel. Wie kannst Du mir also, bester Theologos, vorwerfen, daß mein Absolutes nicht „in die Endlichkeit und in die Bewegung der Geschichte hinüber“ kann? Eben weil ich, wie Du richtig bemerkst, „ein anundfürsichseiendes Absolute will, das ewig sei Begriff und Realität,“ so hat es die Endlichkeit (denn das ist ja doch wohl die Realität) schon

ursprünglich in und mit sich, als ein sich in und aus ihm entwickelndes Moment. Auf diese und ähnliche, den Angriffen gegen meine Christologie überall eingeflochtene Controversen kann ich mich also nicht näher einlassen.

Aber Theologos hat noch metaphysische Fragen anderer Art angeregt, welche mehr der Metaphysik der Sitten angehören und einen näheren Bezug auf unseren Gegenstand haben. Theologos ist sehr leichtfertig mit solchen Fragen, und höchst voreilig, mir in dieser Rücksicht Widersprüche nachzuweisen. Es wäre mir aber unschwer, zu zeigen, daß Deine metaphysische Grundlegung der Christologie vom Standpunkt der Transscendenz aus wenigstens eben soviel Schwierigkeiten in sich schließt, als die meinige, welche auf dem Princip der Immanenz beruht. Denn wenn Du einen absoluten Willen als das schaffende und leitende Princip des Universums setzest, wie kann damit die menschliche Freiheit bestehen? Nur wenn in und mit dem individuellen Thun der absolute Geist als wissend und wollend energirt, die individuelle Freiheit also selbst eine Manifestation des Absoluten ist, ist für die Willkür des Subjects ein Spielraum vorhanden. Wie ist ferner mit dem Voraussehen und Vorherbestimmen der göttlichen Allmacht und Weisheit die absolute Nothwendigkeit und der Fatalismus in der Geschichte abzuwenden? Auch hat die strenge Orthodoxie im Christenthum nothwendig, wie bei Deinem Augustin, auf die Prädestinationslehre gerathen müssen. Und wenn Du mir dabei die Fatalität des Absoluten vorwirfst, willst Du etwa, mit dem neuen Schelling, von der Gottheit einen willkürlichen Willen prädiciren? Solltest Du mich also auch mit dem alten Schelling, der Freiheit und Nothwendigkeit sehr wohl zu identificiren wußte, einen dialektischen Tausendkünstler nennen, ich stimme demselben darin vollkommen bei, daß Freiheit und Nothwendigkeit im Absoluten gar keine Gegensätze sind. — Krystalloon räumt mir wenigstens eine theoretische Freiheit ein, wie in Spinoza's Ethik; das Gesagte wird genügen, mir auch eine praktische zuschreiben zu dürfen. Wenn beide Gegner dann aber auch in dem von mir aufgestellten Begriff des Absoluten keine freie Zweckmäßigkeit, sondern nur blinde Nothwendigkeit erkennen wollen, so frage ich: Ist denn

innere Nothwendigkeit und Zweckmäßigkeit ein sich ausschließender Gegensatz? Handelt nicht schon die Natur, nach unserem Aristoteles, ganz bewußtlos und mit Nothwendigkeit aus den innern Gesetzen ihres Wesens, aber darum eben zweckmäßig oder frei? Sollte denn der bewußten Zweckmäßigkeit die innere Nothwendigkeit ihrer eigenen Gesetze fehlen?

Ebenso wenig halte ich es für nöthig, auf den Vorwurf zurückzukommen, daß ich ein Natur-Ereigniß zur Causalität der geistigen Freiheit gemacht habe. Ich habe mich nämlich schon im Laufe dieser Debatte gegen Deinologos sattsam darüber ausgesprochen, und gezeigt, daß dieser Vorwurf lediglich auf einem Mißverständniß beruht.

Dem Widerspruch endlich, daß das Absolute eine Entwickelung habe, und doch auch wiederum keine, bin ich so eben, in der Beantwortung der Einwürfe des Krystalloon, durch die Unterscheidung einer ansichseienden und einer fürsichseienden Vollendung begegnet. Wäre diese ansichseiende Vollendung, der ursprüngliche Zustand, nicht eine empirische Erscheinung, sondern, wie Du behauptest, der Gedanke Gottes, der der Wirklichkeit voraufgehe, wo bliebe, mein Theologos, die ewige Wirksamkeit des Absoluten, die Du so sehr urgirtest, jetzt aber der empirischen Realität voraufschickst, die dann doch auch wiederum gleich ewig mit dem Absoluten sein soll?

Gehen wir also unverzagt an die vier meiner Christologie gemachten Ausstellungen.

Der erste Angriff rührt von Krystalloon her; und es ist der dritte der mir von ihm vorgerückten Widersprüche. Er lautet: Ist das Absolute schon vor dem Beginn der Geschichte wissend gewesen, wie kann es sich in der Sünde vergessen haben, um als Christus wieder zu sich selbst zu kommen? Die Lösung, die ich bereits für die erste Vorfrage gegeben habe, nämlich jener Unterschied zwischen ansichseiender und fürsichseiender Versöhnung, hilft auch hier vollkommen aus. Im Urstande war alles Wissen des Absoluten von sich selbst im Menschen nur dessen Fühlen, Ahnen, eine Inspiration: d. h. so sehr Ergossensein des Subjects in das absolute Object, daß von keinem wissenden Subjecte, also

auch von keinem eigentlichen Wissen die Rede sein kann. Das Absolute ist also in der ansichseienden Vollendung, weil nur ergossen, so ursprünglich vergessen in den Individuen. Eben weil die Einheit nur ansichseiend ist, so ist sie selbst eine einseitige, ein Moment des Unterschiedes; die Subjectivität ist noch nicht darin aufgenommen, und so das Unvollkommene, damit aber die Sünde sogleich im ursprünglichen Zustande angelegt; die schlummernde, weil des Stoffs entbehrende Selbstsucht brauchte nur durch einen äußeren Anstoß erweckt zu werden, um zur hellen Flamme aufzulodern. Der Vorwurf, daß ich die Sünde nicht gerechtfertigt habe, fällt schon durch diese Reflexion hinweg. Seine Richtigkeit ergiebt sich aber auch daraus, daß, weil das Absolute in den Individuen nur versenkt ist, sie endlich dazu kommen müssen, dieses Vergessensein des Absoluten in ihnen zum Bewußtsein zu bringen; und damit ist sogleich der Keim zur Selbstsucht gegeben, wodurch sie sich selbst zum Absoluten aufwerfen, und jene ansichseiende Vollendung als eine fremde Macht sich gegenübersetzen. Meine Principien scheinen hiernach allerdings ausreichend, die Sünde aus dem Sündlosen zu erklären. Vermögen dieß auch die Principien der Freunde mir gegenüber? Ich zweifle fast. Da aber der ganze Inhalt des Absoluten, jedoch verhüllt unter der formellen Schale der Selbstsucht, dem Menschengeschlecht innewohnend geblieben ist: so kommt es nur darauf an, denselben wieder auferstehen zu lassen in diesen zum Selbstgefühl erstarkten Individuen. Diese Erinnerung des Absoluten aus seiner Vergessenheit, dieses Sich-Verinnerlichen des Absoluten im Menschengeschlecht ist nun in der Person Christi zum Angel der Weltgeschichte geworden. Dieses menschliche Thun, obgleich in Christo als an und für sich vollendet in der Zeit erscheinend, ist auch kein geschichtliches Werden, weil es auch ursprünglich und von je her, also zeitlos als das Thun des Absoluten selber in der Menschheit vorhanden war, so daß das Werden sich nur auf die hinzukommende Thätigkeit der subjectiven Einzelnheiten bezieht.

Es folgen die drei Angriffe des Theologos: Daß ich den Werth der Erscheinung Christi bloß in den theoretischen Proceß setze, sich als das Absolute zu wissen, und darum es zu sein; daß

ich Christus nur als ein vorübergehendes, untergeordnetes Moment in der Oekonomie des Christenthums ansehe; daß, wenn nur das Wissen der Inhalt ist, der Zusammenhang dieses bloß theoretischen Processes mit den neuesten Erscheinungen der Weltgeschichte und höchsten Kreisen der menschlichen Thätigkeit von mir nicht sei nachgewiesen worden. Hier meine Antwort.

Ich gebe erstens zu, daß bei der Christologie, welche den glorreichen Glanzpunkt der zweiten, der geschichtlichen Weltzeit zum Gegenstande hat, wie Theologos sehr gut sagt, der Accent auf das Wissen gelegt werden muß. Des ehrenwerthen Gegners Einwand nehme ich also in seiner ganzen Schärfe hin. Denn das ist eben der Charakter dieser zweiten Periode, die Phänomenologie des Geistes als Bewußtsein darzustellen. Wenn in der vorgeschichtlichen Zeit das Absolute dem Sein nach im Menschengeschlecht wohnte, so ist es — aus dem Ansich ins Fürsich herausgetreten — nunmehr bestimmt, dem Menschen gegenständlich zu werden, oder vom Sein zum subjectiven Wissen zu gelangen. Daher hat Theologos auch sehr schön nachgewiesen (worauf ich übrigens schon in meinen Kämpfen gegen Loipoteles stets gedrungen habe), wie von Anfang an in der geschichtlichen Weltzeit dieß Bewußtsein des Absoluten in seiner Totalität der Menschheit vorgeschwebt habe und nur allmälig immer deutlicher in ihr aufgetaucht sei. Daß dann diese ansichseiende Totalität des Absoluten „eine über alle Erscheinungsform hinausragende Größe" sei, ist ein Anklang Deiner Ansichten an die des Loipoteles, welcher, was ein Recensent (worin ich meinen Bewohner der ultima Thule zu erkennen glaube) über dessen Namen witzelte, nunmehr selber zur Wahrheit erhoben hat, indem er wirklich unsere Reihen verlassen hat, in Dir aber unter uns wieder scheint auferstanden zu sein. Doch dieß beiläufig.

Oikodomos. Ich würde Loipoteles Namen vielmehr daher schreiben, daß seinen Ansichten das Ende fehlt.

Demogeron. Genug des Scherzes! Kennen wir doch unseres einstigen Mitglieds Gediegenheit Alle, und bedauern sämmtlich sein Scheiden. Wollte er nur mit etwas mehr Entschiedenheit auftreten!

Teleophanes. In Christus, behaupte ich also, feiert allerdings das Princip des Wissens, welches im Sokratischen Standpunkt der Subjectivität esoterisches Bewußtsein der Philosophie wurde, seinen höchsten Gipfelpunkt als umfassendes Weltprincip. Du hast ganz Recht, schon Platon und Aristoteles sprechen die Natur des Absoluten fürs Wissen vollständig aus; aber wenn sie auch das Absolute wußten, so blieb ihnen dasselbe, seinem Sein nach, eine objective Gegenständlichkeit, ein allgemeines Princip, das sie außer sich setzten am äußersten Rande oder im Mittelpunkt des Universums, und von dem sie sich, als Einzelne vom Allgemeinen, unterschieden, wenn sie es auch Idee, Vernunft, Denken des Denkens nannten. Diese Vernunft, dieses Wort ist nun, um mit Justin, dem Märtyrer, zu reden, in Christus „an und für sich" erschienen: d. h. Christus identificirte den allgemeinen Logos so sehr mit seiner individuellen Person, daß diese damit selber zur unendlichen Bedeutung der ewigen Idee gedieh, während die Alten ihre Individualität gänzlich in den Hintergrund treten ließen. Das ist es, was Christus in der Theorie vor den Alten voraus hat.

Weil aber in Christus auf diese Weise der theoretische Proceß seinen höchsten Abschluß gefunden hat, so ist er zugleich in einen anderen Standpunkt umgeschlagen. Denn das Individuell-Werden des Allgemeinen ist eben der Punkt, wo es aufhört, bloße Theorie zu sein und zur That wird. Weil das Absolute sich in Christi Vorstellung zuerst als dieses Individuum selber weiß, so stellt er auch durch sein individuelles Handeln, durch sein ganzes Dichten und Trachten, das Absolute an sich dar. So kann ich auch wiederum nicht zugeben, daß in Christus nur der Höhepunkt eines theoretischen Processes erreicht sei; sonst wäre Christus ja nicht der Wendepunkt der Weltgeschichte, von dem aus der Gedanke die ganze Menschheit umgestalten soll. Gerade diese allseitige Realisation dessen, was im Alterthum nur das Eigenthum weniger Wissenden war, ist der Standpunkt des Christenthums; und Christus erfaßte ihn zuerst durch seine freie That.

Daß aber darum, weil ich Christus zur Epiphanie des Absoluten mache, diese Erscheinung, nach mir, aufhören soll, eine freie

That Christi zu sein, wodurch er sich diese Stellung selbst errang, ist eine Deiner wunderlichsten Behauptungen. Etwas hört darum noch gar nicht auf, freie That des Menschengeschlechts zu sein, weil es Selbst-Manifestation des Absoluten ist. Im Gegentheil, die menschliche Freiheit ist eben des Absoluten edelste Blüthefrucht. Dir aber kann die eigene That des Absoluten, und das ist Christi Erscheinung Dir doch offenbar, allerdings nie eine freie That des Menschengeschlechts sein, wenn Du es auch meinst. Denn die Freiheit des Menschen siehst Du nur darin, daß sie nicht eine Bethätigung des Absoluten sei. Also auch in Christus wäre Dir der Mensch nicht frei, weil der Gott seine menschliche Natur gänzlich bestimmt und durchdringt: nur die übrigen Menschen wären es, weil in ihnen dieses Bestimmtsein unvollständig. Hier kämst Du also mit Deiner Verehrung jener von Dir so in Schutz genommenen Göttin Freiheit, die ich verachten soll, erstaunlich ins Gedränge; so daß sie sich für einen solchen Verehrer und Beschützer wird bedanken müssen. Denn Du verlangst die Freiheit des Menschengeistes in der Geschichte, und bei ihrem Hauptwendepunkte, bei Christus, zerschneidest Du ihr mit einem Male ihren Hauptbewegungs-Nerven. Nicht mir, sondern Dir wird also das Absolute zum ungeschickten Maschinisten, der, nachdem er seinem Kunstwerk eine hinreichende Selbstbewegung glaubt mitgetheilt zu haben, nachher den Fehler einsieht, und nun dennoch mit der Hand hineingreifen muß, sein Uhrwerk wieder unmittelbar und in selbsteigener Gestalt, durch seine zweite Person, in Gang zu bringen, da es bei den bloßen Mittelursachen, den freien Thaten bloßer Menschen, anfangen will zu stocken. Giebt es eine mechanischere Erklärungsart für Etwas, das über allen Mechanismus hinausliegt? Da ziehe auch ich Schelling Dir bei Weitem vor. Denn nach ihm arbeitet Christus, als die in die Endlichkeit herabgefallene Materie, sich doch wenigstens durch eigene That wieder zum Menschen, wie zum Gott, herauf. Bei mir steht aber die menschliche und göttliche Seite der That, die Vergöttlichung und Einsohnung Christi mit der Mensch- und Fleischwerdung des Absoluten in der genauesten Verbindung. Besännest Du Dich recht auf meine anfängliche Rede, Du würdest finden, ich begreife

Christus als diese doppelte Bewegung: daß, indem das Absolute sich in ihm frei als Subject setzte, sein Subject sich zugleich frei als das Absolute erfaßte; und beide Bewegungen sind mir Eine und dieselbe, denn die substantielle Freiheit des Menschen ist eben der absolute Willen selbst.

Meine Antwort auf diesen ersten Vorwurf bahnt mir nun zugleich den Weg zur Beseitigung des zweiten. Daß die empirische Erscheinung Christi nur ein vorübergehendes Moment im absoluten Processe des Christenthums sei, werde ich nimmermehr fallen lassen. Die Erfahrung zeigt ja doch auch wohl, daß die Gestalt Christi verschwunden, und ein anderes, höheres Moment, der Geist, an seine Stelle getreten ist.

Was dahin ist und verschwunden,
Kann es wohl das Höchste sein?

Kühn scheint diese Rede allerdings, meine Freunde; aber erst das Allgemeine in Christus, der Geist, als die sich in der Menschheit vollziehende That, ist das Höchste. Eben weil in Christi Gestalt die Idee zwar verwirklicht, aber nur als dieses Individuum verwirklicht ist: so ist das Christenthum in Christus nur im Keime, oder als ein theoretisches Embryo vorhanden. Die Aufgabe, die der Weltgeist den Germanischen Nationen auferlgt hat, ist eben, diese Idee zur adäquaten Wirklichkeit zu bringen. Die beiden ersten Einwände also gewissermaßen zugebend, erblicke ich eben darin das specifisch Beschränkte der sinnlichen Erscheinung Christi. Wundern muß ich mich also über Dein Verwundern, daß ich die Bemerkung der Linken, Christus sei nur die Vollendung der religiösen Idee, in meinen Gedankenkreis aufgenommen habe. Eben weil das Höchste in Christus nur als theoretische Vorstellung, noch nicht als durchaus realisirte Weltgestaltung in allen Sphären menschlicher Thätigkeit erscheint, darum behauptete ich, und muß noch immer behaupten, daß in Christus die Vollendung der politischen, ästhetischen und philosophischen Idee noch nicht anzutreffen sei.

Damit ist aber auch der dritte Vorwurf abgewendet. Daß Du, mein Guter, den von mir entwickelten Zusammenhang zwi=

schen den Ideen des Christenthums und den jetzt sich gebärenden Weltzuständen, nicht einsiehst, thut mir wahrlich Leid. Ist es denn aber meine Schuld? Ich will versuchen, diesen Zusammenhang in einer flüchtigen Skizze anzudeuten. Er ist einfach der: Das Christenthum ist keine National-Religion, die nur dem bestimmten Geiste Eines Volkes entsprechend wäre; es ist die Weltreligion, welche die ganze Natur des Menschen umfaßt, und damit in die Tiefen der Gottheit herabsteigt, — kurz, es ist die Religion der Humanität. Nach ihr erfaßt sich daher der Mensch, durch Negation des Sinnlichen an ihm, als unendliches Subject, und damit als das Fleischgewordene Absolute selber. Dieß Bewußtsein seiner innern Würde und Einheit mit dem Absoluten verlangt nothwendig und vor allen Dingen das Aufhören der Sklaverei, wie dieß auch innerhalb des Christenthums sehr bald eingetreten ist.

Mit der Forderung der unendlichen Freiheit des Subjects ist ebenso im Staate die Theilnahme aller Bürger an den Functionen desselben gegeben: wegen der Aufnahme des einzelnen Geistes in den allgemeinen, aber auch dieß, daß das Individuum in seiner persönlichen Freiheit zugleich mit der Substanz des Staates harmonire. Als den besten Ausdruck für diese doppelte Forderung hat die Europäische Menschheit bisher die Repräsentativ-Verfassung mit allen Garantien der Freiheit erkannt; ich führe dieselben hier nicht wieder einzeln auf, weil ich sie in unsern ersten Unterredungen bereits weitläufiger angegeben habe. Die Menschheit drängt daher auch mit allen Kräften dahin, sich diese Kleinodien zu erringen. Wenn ich aber dabei von einem Völker-Areopag redete, zu dem sich die große Familie der Menschheit versammeln müsse, um sich als Einheit eines Vernunft-Lebens constituiren zu können, so weiß ich nichts davon, daß auch die Stoiker schon eine solche allgemeine Verbrüderung des Menschengeschlechts anpriesen; ich kenne bei ihnen nur die formelle Unendlichkeit der Subjectivität, durch welche alle Menschen dann allerdings als atome Rechtspersonen auf einander bezogen sind. Wenigstens giebt uns Cicero in Römischer Interpretation Chrysipps Worte so wieder: „Die Natur des Menschen ist, mit dem

ganzen Menschengeschlecht gewissermaßen Ein Civil=Recht zu haben." Meinst Du dieß, und Du kannst nichts Anderes meinen, so finde ich es doch himmelweit unterschieden von der substantiellen Liebes=Einheit aller Völker, welche sie, durch Ausführung der Principien des Christenthums, umschlingen soll, — himmelweit unterschieden die halbe Auflösung aller Völker=Individualitäten in dem Pantheon der Römischen Weltherrschaft von dem freien Völkerbunde der ganzen Menschheit, den ich für die Zukunft herbeiwünsche.

Gehen wir dann auf die Religion über, so dächte ich, die jetzige Bewegung in der katholischen Kirche gegen die Römische Jesuiten=Herrschaft, die protestantischen Protestationen Einzelner und ganzer Corporationen gegen die starren Vertheidiger der Satzung, welche sich ausschließlich die Orthodoxen nennen, bewiesen klar, daß die Menschheit — ihrer unverjährbaren Freiheit sich endlich bewußt — jeden Glaubenszwang abstreifen und jeden Laien zum Priester erheben will, damit die glorreichen Verheißungen einer triumphirenden Kirche in der neuen Welt=Religion, deren Morgenröthe eben anbricht, einmal eine Wahrheit werden. Diese Bewegung, welche das Losgebundensein selbst vom christlichen Bekenntnisse erringen will, ist aber selbst nur ächt durchgeführtes Christenthum, weil diesem der nie alternde Geist der Menschheit eine unendliche Spannkraft verlieh.

Und so macht sich auch in der Philosophie der theoretische Standpunkt des Christenthums jetzt dadurch praktisch, daß die Unendlichkeit des sich selbst denkenden, und damit eben freien Gedankens sich durch die Energie der That als alle Wirklichkeit erkennen will; so daß Deine Ansicht vom Denker, der mit seinen Begriffs=Spinnereien nicht an die Realität heranzukommen, und diesem Gewebe keine objective Gültigkeit zu verschaffen im Stande wäre, mich und die ganze neuere Philosophie durchaus nicht mehr trifft. Dixi.

Noemon. Ich bin erfreut, Dir erklären zu können, daß wir durch diesen Vortrag einander näher gerückt sind, obgleich noch einige Punkte der Differenz übrig bleiben, die wohl einer nähern Erörterung bedürften.

Demogeron. Wie schmeichelhaft für Teleophanes diese Erklärung auch sein wird, so würdest Du ihn und uns alle, verehrter Noemon, gewiß noch mehr verpflichten, wenn Du auch diese Differenz-Punkte ihm in der Folge entwickeln wolltest. Inzwischen hat Krystalloon das Wort.

Krystalloon. Mit Recht hat Teleophanes bemerkt, daß wir schon theilweise einen gemeinsamen Standpunkt errungen haben, und somit Aussicht vorhanden sei, zu einer vollständigen positiven Harmonie zu gelangen, wenn wir nur das Gemeinsame festhalten. Doch setzt er immer dabei fälschlich voraus, wir würden auf seine Seite hinübertreten müssen, da doch auch der umgekehrte Fall möglich ist. Hat Teleophanes nämlich in seiner veränderten Ansicht die Geschichte vom Absoluten unabhängig gemacht, so dürfte er es vielleicht mit der Natur nun auch bald dahin bringen, und endlich auch die Sünde als freie That des Menschen anerkennen. Wie die Sachen aber jetzt stehen, bewegt sich Teleophanes noch in lauter Widersprüchen. Zwei Punkte sind es aber, die er gegen mich eingewendet hat; denn der dritte, über die Christologie, fällt mit dem ersten zusammen.

Erstens. Teleophanes sagt, das Absolute müsse als seiend und wissend, d. h. als vollendet, auch vor der Geschichte gedacht werden, die außerhalb seiner vorgehe: dann sagt Teleophanes aber wiederum, das Absolute sei anfänglich nur als seiend vollendet, als thätige Energie der Selbstproduction komme es jedoch erst am Ende des Processes zur Vollendung; das ist der Widerspruch, auf dessen Lösung es ankommt. In der letzten Voraussetzung ist das Absolute des Anfangs eben noch keineswegs vollendet; und Teleophanes hat sich damit wieder auf den Naturproceß zurückgestellt. Ist das Absolute dagegen schon ursprünglich vollendet, so braucht es dann nicht erst in der Folge durch den Proceß der Weltgeschichte thätig und sich wissend zu werden.

Damit hängt zweitens die Frage nach der Zeit genau zusammen. Teleophanes behauptet, das Entstehen der inhaltsvollen Zeit sei ihm ein Wortspiel. Es ist ihm aber kein Wortspiel. Denn um das Entstehen des Inhalts durchzuführen, fügt er ja hinzu, daß die Natur, als ewig, bloß eine formale Veränderung

aufzuweisen habe. Einen realen Inhalt, der sich durch die Zeit bekräftige, kann Teleophanes zwar der Natur nicht absprechen, weil sonst das Absolute an ihr keine Bethätigung hätte. Betreffen aber nicht auch in der Geschichte die zeitlichen Veränderungen nur das Formelle? In beiden Sphären steht der reale Inhalt über der Zeit; denn er ist gerade das Zeitlose, das sich, ungeachtet der äußern Veränderungen, stets als Dasselbe erhält. Du aber fällst darauf zurück, das Absolute sei nicht am Anfang vollkommen, und erreiche seine Vollkommenheit erst in Christus; da würde ihm aber vorher sein Inhalt fehlen, den es doch zeitlos besitzen muß. Weil das Absolute nun, Dir zufolge, das Princip sowohl im Geiste als in der Natur ausmacht, so mußt Du, um consequent zu sein, auch in der Natur, wie in der Geschichte, einen sich entwickelnden Inhalt annehmen. Du bist also in demselben Widerspruche geblieben, daß einmal der ganze Inhalt der Zeit schon von Ewigkeit her da gewesen sei, und er dann wiederum auch erst erstanden sein soll.

Auch in der Christologie ist es drittens nicht anders. Deine drei Perioden enthalten nichts, als formale Unterschiede, wie schon Theologos richtig bemerkte; durch alle Stufen hindurch geht das Absolute als das Sich-Wissende, dann ist aber eben kein Unterschied vorhanden. Am Anfang haben wir das Wissen der Gattung, und nicht des Individuums; das ist aber ein Widerspruch, denn die Gattung weiß sich nur im Individuum. Ist das Wissen vollendet, so ist Dir das Absolute vollendet. Aber dieses Wissen sollte ja von je her vollendet sein; das Absolute kommt am Ende nicht weiter, als es am Anfang gewesen ist. Eigentlich aber hast Du vier Perioden: erstens das Wissen in der Urzeit bis zum Beginn der Geschichte; zweitens von da bis auf Christus; drittens von Christus bis zur Vollendung der Philosophie im Individuum; viertens soll das Wissen sich auf die ganze Gattung erstrecken, um damit zuletzt zur praktischen Ausführung zu kommen.

Demogeron. Es wäre vielleicht gut, wenn, statt des Teleophanes, ein Anderer aus diesem Kreise das Wort ergriffe, um ihn zu vertheidigen.

Hylibates. Krystalloon hat dem Teleophanes wohl Widersprüche vorgehalten; aber wie er sie in seiner eigenen Ansicht zu lösen vermag, geht nicht daraus hervor.

Krystalloon. Auch steht meine Ansicht hier gar nicht in Rede; und brächte ich sie vor, so wäre das eine schlechte Discussion. Aus seiner eigenen Ansicht über die Thätigkeit des Absoluten heraus habe ich meinen Gegner zu widerlegen, indem ich ihre Consequenzen als widersprechend aufweise.

Hylibates. Für das gemeine Bewußtsein ist es im höchsten Grade plausibel, daß nicht vollendet und vollendet einen Widerspruch in sich schließe. In der Logik ist es aber kein Widerspruch, wie ein in dieser Wissenschaft Geübterer Dir sehr leicht nachweisen würde. Die Idee ist in ihrem Ansichsein als Begriff schon vollendet und ebenso auch nicht, indem sie sich erst in dem Processe der Objectivität des Begriffs vollendet.

Noemon. Die nur ansichseiende Idee muß sich selbst empirische Objectivität verschaffen; und so entsteht Natur und Geschichte.

Krystalloon. In Bezug auf Hylibates' Rede erinnere ich nur, daß das Gebiet der Logik hier nicht hergehört; denn hier handelt es sich ums Absolute, das sich selbst vollenden soll. In der Logik ist das Absolute aber nicht das thätige Subject des Processes; das Absolute ist in der Philosophie nur erkannt, nicht das sich selbst Erkennende. Zwar entwickelt sich die Logik objectiv, auf sich selbst gleiche ewige Weise, ohne daß die besondere Subjectivität vom Ihrigen hinzuthut; die Entwickelung ist aber nur fürs denkende Subject, nicht fürs Absolute selbst, wenn sie auch für alle Individuen dieselbe ist. Gebe ich also auch zu, daß in der Logik die ansichseiende Vollendung des Begriffs der fürsichseienden Vollendung der Idee, dem Erkennen nach, vorhergehe, so kann ich dieß doch vom Absoluten selber in der Wirklichkeit nicht einräumen.

Demogeron. Auch in der Logik ist die Thätigkeit des Absoluten das den Proceß Anfachende, und vielmehr selber das Erkennende; denn die Entwickelung ist Entwickelung der Sache, folglich des Absoluten, da die Sache doch das Absolute selber. Läugne ich also auch nicht, daß die Logik für die denkenden Sub-

jecte sei, so folgt doch nicht bloß, daß sie für alle dieselbe sei. Es folgt mehr. Die einzelnen Individuen, als der Potenz nach dieselben, enthalten alle den allgemeinen Geist, sollte dieser auch nicht immer in seiner Totalität von ihnen erfaßt werden, sondern der Wirklichkeit nach Anderes in Andern enthalten sein. Diese Unterschiede haben aber mit der Philosophie nichts zu schaffen. In der Wissenschaft bewegen sich und erkennen mithin nicht Subjecte, sondern das Absolute ist es, welches vom Ansichsein zum Fürsichsein fortschreitet, gerade wie in der Wirklichkeit. Die Parallele mit der Logik durftest Du also nicht respuiren. Wäre sonst auch die Wissenschaft der Spiegel der Wahrheit? Freilich was in der Erkenntniß Vor und Nach ist, ist es nicht immer im Leben. Aber Teleophanes nimmt auch im Absoluten die That des Sich-Wissens, die zum Sich-als-vollendet-Setzen gehört, nicht bloß am Ende, sondern ebensowohl schon im Anfang an; nur ist sie dort nicht so vollständig, als im Resultate. Auf diesen von Teleophanes gemachten Unterschied geht Deine ganze Deduction. Teleophanes sagt: „Das Anfänglich-nicht-vollendet-Sein des Absoluten ist nur Relativ-nicht-vollendet-Sein, ebenso aber auch schon Vollendet-Sein; es ist nämlich die Vollendung im Ansichsein, nicht im Fürsichsein." Du setzt an den Anfang die Totalität, welche Anfang und Ende in sich schließt: statt daß zur abstracten Totalität des Anfangs die Geschichte erst hinzukommen muß, das Absolute zu vollenden. Du hättest also den Satz des Teleophanes zu widerlegen, daß das Absolute erst Ansichsein sein müsse, bevor es zum Fürsichsein gelangen könne.

Krystalloon. Das will ich. Teleophanes bewegt sich in der Diallele, in den Anfang des Seins ein Nicht-Absolutes zu setzen, was er dann doch das Absolute nennt; Beides schließt sich, als ein Widerspruch, logisch aus. In endlichen Dingen ist die Totalität des Anfangs wohl eine andere, als am Ende; der Plan eines Hauses und das Haus selbst sind Beide dieselbe Totalität, und doch sind sie unterschieden als das Haus der Möglichkeit nach und das Haus der Wirklichkeit nach. Die Möglichkeit ist von der Art, daß sie auch nicht sein kann; folglich bedarf das Haus noch eines Andern, um zu sein.

Noemon. Während also im Absoluten die Möglichkeit die Thätigkeit in sich schließt, so ist der Mangel des Menschen so zu fassen, daß in der einen die andere nicht nothwendig enthalten ist.

Demogeron. Möglichkeit und Wirklichkeit sind reine Reflexionsbegriffe, von denen Einer nicht ohne den anderen zu denken ist, wie wenn ich die Reflexion mache, daß, weil das Licht jetzt brennt, es auch brennen könne.

Noemon. Diese Reflexion allgemein ausgedrückt, lautet: Es giebt nichts Wirkliches, was nicht möglich wäre. Der Satz läßt sich aber nicht umdrehen.

Krystalloon. Weil das Licht nämlich auch nicht brennen kann, so ist hier die Wirklichkeit erst von Außen herbeigeführt. Das willst Du doch nicht auch vom Absoluten gelten lassen? Aristoteles behauptet daher mit Recht, daß das Absolute immer zugleich der Möglichkeit und Wirklichkeit nach sei; deßwegen setzt er es aber auch immer zuerst. Denn entwickelte sich das Absolute erst später, so hätte es ein anderes Princip, von dem es abhängig wäre; und aus dieser Rücksicht tadelt Aristoteles den Speusippos, der das Beste zuletzt setze.

Theologos. Hinterdrein will Teleophanes zwar die in der Geschichte auseinandergerissenen Glieder des Gottes, wie Isis die des Osiris, wieder zusammenlesen; aber ich fürchte, auch hier wird leider das zeugende fehlen.

Noemon. Denn bei Teleophanes ist das Mögliche im Absoluten nur ein Nichtseiendes, während Krystalloon voraussetzt, daß das Mögliche im Absoluten immer schon der Wirklichkeit nach sei.

Oikodomos. Als ansichseiende Vollendung ist dem Teleophanes vielmehr das Absolute gleich Anfangs eine sehr mächtige Wirklichkeit, die ungetrübte Wirksamkeit des Absoluten. Das Princip ist ihm also auch der zeugende Anfang, wie es die Mitte der Entwickelung und das Resultat ist. Weil also die Entwickelung selbst das Absolute ist, so ist es in seiner Entwickelung nur von sich abhängig.

Anchinoos. So ist Euch das Absolute am Anfang nicht anders, als höchstens im Denken fertig. Und die Wissenschaft ist Euch das Absolute.

Dikodomos. Das Wissen ist vielmehr die Mitte, dem ein Sein vorausgeht und nachher sich wieder anfügt.

Krystalloon. Noch einem andern Vorwurf des Aristoteles setzt Teleophanes sich aus. Denn da unser Freund sagt, das Absolute komme erst aus dem Ansichsein zur Wirklichkeit, die Möglichkeit aber, nach dem alten Philosophen, doch immer das ist, was auch nicht sein kann, so macht unser Freund ja die Welt zu etwas Zufälligem.

Demogeron. Das Mögliche, von dem wir hier sprachen, ist nicht die schlechte Möglichkeit der endlichen Dinge, sondern die Möglichkeit, welche wir auch allein dem Absoluten beilegen können, — die Möglichkeit, welche ihre eigene Wirklichkeit in sich schließt, und ohne Beihülfe eines fremden Princips auch aus sich entwickelt.

Krystalloon. Du definirst ja, bei dieser Entwickelung des Möglichen zum Wirklichen, die Nothwendigkeit; und das Nothwendige kann nicht auch nicht sein.

Demogeron. Das folgt nicht in Bezug auf einen gegebenen Zeitpunkt.

Krystalloon. Dann würde folgen, daß es in ihm auch nicht sein könnte; und ein Solches wäre doch das Absolute nicht.

Teleophanes. Es bliebe immer nothwendig, wenn es in einem vereinzelten Zeitpunkte auch nur an sich wäre, besonders da ich dieses Ansich immer schon als des Absoluten eigene Thätigkeit setze. — Doch es soll mir nicht darauf ankommen, noch eine dritte Beichte abzulegen. Ich will einmal ein Absolutes aufgeben, das nur an sich vollendet sei und dann erst durch die Bethätigung des Endlichen sich fürsichselbst vollende. Möge dieß ein Widerspruch sein. Dann frage ich: Ist das Absolute gleich am Anfang als vollendete Thätigkeit durchaus in sich befriedigt, wie käme es denn dazu, die Weltgeschichte, als die Thätigkeit des endlichen Geistes, aus sich hervorgehen zu lassen?

Krystalloon. Des Absoluten Thätigkeit ist auch hier, wie in der Natur, die nämliche von Anfang bis zu Ende; sie ist der sich selbst gleiche, bleibende Inhalt, welcher zeitlos, weil Welt und Menschheit ewig. Nicht das Absolute also wird ein Anderes,

sondern der Mensch; das Bewußtsein des Menschen wird zum Absoluten erhoben.

Teleophanes. Ganz richtig! Und auch ich habe den Unterschied der geschichtlichen und der vorgeschichtlichen Weltzeit so angegeben. Da die Menschwerdung aber ein nothwendiges Moment des Absoluten ist, so ist das Anderswerden des Menschen selbst eine Seite des unveränderlichen Absoluten. Deine Antwort erklärt nun keineswegs dieß Anderswerden des Menschen aus der Natur des Absoluten. Denn weil nach Dir das Absolute durchaus an und für sich vollendete Thätigkeit auch vor der Geschichte ist, wie sollte es da noch die unvollkommene Menschheit und in ihrem Gefolge die Sünde in der Zeiten Laufe auftreten lassen? Die Geschichte wäre dann nutzlos, ja vom Uebel. Ein in sich vollständig befriedigtes Absolute könnte keine neue Thätigkeit hinzufügen, die Geschichte der Menschheit zu erzeugen. Der „erlaubende Wille" des Absoluten, um mit Leibnitz zu reden, wäre aber doch eine neue Thätigkeit des Absoluten, welche zur bisherigen schon vollendeten hinzukommt, und vorher nur der Möglichkeit nach vorhanden war: und zwar nicht nur eine neue überhaupt, sondern durch dieses Zulassen des Unvollkommenen und Bösen würde sich seine ganz vollkommene Thätigkeit sogar verschlechtern. Der Proceß der Weltgeschichte, der doch nicht wegzuraisoniren ist, zeigt also, daß das Absolute sich entwickeln muß. Die Thätigkeit, die es am Anfang hat, ist seine ausschließliche, als der bloße Vernunft-Instinct der Menschheit; wo die Seite der menschlichen Thätigkeit noch gar nicht in Anschlag kommt. Da diese aber zur absoluten Vollendung des Absoluten nothwendig ist, und Du mir diese Nothwendigkeit der Geschichte aus Deiner Ansicht heraus nicht nachweisen kannst, wenn das Absolute schon vor ihr und abgesehen von dieser menschlichen Selbstentwickelung durchaus vollendet ist: so nehme ich meine dritte Beichte zurück, und gebe Dir die höchste Vollendung des Anfangs nicht zu. Nicht darin sehe ich den Widerspruch, daß ein am Anfang nur an sich Vollendetes, also relativ Unvollkommenes erst hinterdrein zur wahren Vollendung komme, sondern in dem viel schlimmern Resultate Deiner Auffassungsweise, wonach das schlechthin Vollkommene

erst hinterher in der Weltgeschichte so viel Unvollkommenheiten sich entfalten läßt.

Krystalloon. Die Schwierigkeit, den Entwickelungsproceß der Weltgeschichte zu erklären, ist freilich keine geringe. Doch bleibt es Sache einer spätern Untersuchung, ob er ein Moment im Absoluten sei, und wie er demselben zukomme. Zunächst müssen wir uns über die Natur des Absoluten einigen, und hier entsteht die Frage: Ist denn im Absoluten gar keine Entwickelung möglich? Bei der Natur allerdings; denn da in ihr die Thätigkeit des Absoluten ein unzeitliches Verhältniß der Dependenz ist, so fällt hier die Schwierigkeit fort. Sprichst Du aber auch in der Geschichte von einer Entwickelung des Absoluten, so kann ich damit nicht einverstanden sein, weil dieß ein Verhältniß der Succession ist, so daß eine Zeit lang Etwas nicht im Absoluten ist; denn dann ist das Absolute nicht absolut, weil es eines Erklärungsgrundes für den Uebergang bedarf. Der Widerspruch, den Du im Absoluten hast, kann daher auch so ausgedrückt werden, daß Du ein doppeltes Verhältniß des Absoluten zum Abhängigen setzest, nämlich ein unzeitliches in der Natur und eine zeitliche Entwickelung in der Geschichte.

Teleophanes. Zunächst gebe ich gar nicht zu, daß man genügend über das Absolute sprechen könne, ohne die Geschichte mit hereinzuziehen; denn sie gehört wesentlich dazu, den Begriff des Absoluten zu bilden, da sie eben die Manifestation und Erkenntniß des Absoluten ist. Sodann hast Du in Bezug auf die zeitliche Entwickelung der Geschichte die falsche Voraussetzung, als sei das Absolute so ein bestimmter Punkt am Anfang in der vorhistorischen Zeit. Das Absolute des Anfangs, das in die geschichtliche Entwickelung gerissene Absolute und das Absolute am Ende, als für sich selbst vollendetes Resultat der ganzen Bewegung, sind nur die verschiedenen Momente des Einen und alleinigen Absoluten, das sich in der Totalität derselben nur mit sich zusammenschließt. Dir imponirt die Zeit mehr, als der Raum. So wenig aber das Absolute in der Natur auseinander geworfen ist, weil die Momente des Sonnensystems viele Millionen Meilen von einander entfernt sind: so wenig ist das Absolute in der Geschichte

zertheilt, weil seine Momente in zeitlicher Succession auf einander folgen. Daß in der Natur die Inhalts-Momente des Absoluten neben einander und in der Geschichte nach einander erscheinen, hängt von dem verschiedenen Begriffe beider Sphären ab, und ist also kein Widerspruch im Absoluten.

Noemon. Da fällst Du wieder in den Pantheismus zurück.

Teleophanes. Nenne meine Ansicht, wie Du willst. Den Pantheismus glaube ich aber durch das Princip der Idealität von Raum und Zeit überwunden zu haben. Geschichte ist Entwickelung des sich findenden Absoluten, das schon am Anfang vorhanden war. Wenn das Absolute aus seiner ansichseienden Vollendung sich zur anundfürsichseienden gebracht hat, dann ist das Auseinander seiner Momente in der Zeit verschwunden. Diese Einheit muß aber nicht bloß eine vorausgesetzte, sondern auch eine resultirende sein; und dazu gehört, daß es sich aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit übersetze. Das fällt aber in die Zeit, welche mithin die nothwendige Erscheinungsweise des Absoluten ist.

Krystalloon. Den Hauptpunkt meiner Anklage hast Du keinesweges beantwortet. Denn im Allgemeinen behauptest Du zwar, das Absolute sei das, dessen Möglichkeit Nothwendigkeit ist: d. h. wo man von einem Möglichen, als unterschieden vom Wirklichen, nicht reden kann. Nun sieh' einmal: Das ist der Punkt, den Du in der nähern Auffassung nicht mehr gelten läßt, indem Du dem Absoluten eine Entwickelung in der Geschichte zuschreibst, folglich von ihm sagst, seine Möglichkeit sei noch nicht Wirklichkeit; denn in der Geschichte ist immer eine Entwickelung vom Möglichen zum Wirklichen.

Oikodomos. Das Absolute ist gleich am Anfang Wirklichkeit, d. h. reale Möglichkeit, die sich zur absoluten Wirklichkeit entwickelt. Es ist also gleich von Anfang an ein Uebergang von Wirklichkeit zu Wirklichkeit, aber von einer möglichen Wirklichkeit zu einer wirklichen Wirklichkeit.

Krystalloon. Wenn ich von einer Möglichkeit gesprochen habe, so habe auch ich dabei immer die Möglichkeit der Sache im Sinne gehabt, und nicht eine leere Möglichkeit gemeint. Aber auch von der realen Möglichkeit kann es keine Entwickelung zur

zur Wirklichkeit geben, wenn man vom Absoluten spricht; denn auch die reale Möglichkeit hat die Möglichkeit des Nichtseins, und eine Entwickelung in der Zeit.

Teleophanes. Wenn Du die reale Möglichkeit des Absoluten als vorhistorische Zeit, und die zweite Weltzeit als die Verwirklichung dieser Möglichkeit von einander trennst: so ist das eine menschliche Auffassung, wo Du im Endlichen stehen bleibst. Im ewig bleibenden Resultate der ganzen Bewegung, als dem für sich vollendeten Absoluten, ist der Unterschied aufgehoben, und die Seiten der Totalität zusammengefaßt, wenn sie gleich vorher für eine verschwindende Spanne der Zeit auseinanderfielen. Diese Erscheinungsweise des Absoluten ist also nur fürs Bewußtsein, d. h. phänomenologisch, und insofern stimme ich dem Theologos bei, wenn er die Zeit nur eine Form der Anschauung nennt. Auf diese ist aber der Mensch nicht, wie bei Kant, einzig und allein angewiesen: sondern er hat auch die Kraft, dieses Auseinander der Zeit zu überwinden, und im Zusammenfassen der Momente der Entwickelung das Absolute unter der Form der Ewigkeit als eine concrete Totalität zu begreifen; ein Wissen, welches, wenn der Proceß der Entwickelung vollendet ist, ebenso auch wieder zur seienden Einheit des Absoluten in allen Sphären des Geistes wird.

Krystalloon. Nein! Auf diese Weise bringst Du die Seiten des Widerspruchs nicht zusammen. Einmal sagst Du: Nur für die menschliche Auffassung tritt die Scheidung der Seiten ein, der Unterschied ist nur eine zeitliche Erscheinung; für das Absolute und von seinem Gesichtspunkt aus, oder an sich, giebt es keine Entwickelung vom Möglichen zum Wirklichen. Andererseits reissest Du nun aber doch das Absolute selbst als solches in den Proceß der Entwickelung.

Teleophanes. Dieser scheinbare Widerspruch kommt daher, daß das Absolute erst dann das Absolute in seiner concreten Totalität ist, wenn es als es selbst und sein Anderes gefaßt wird. Als es selbst schwebt es in seiner ewigen Sich-selbst-Gleichheit über alle Unterschiede; in seiner Manifestation im Andern, also von der endlichen Seite betrachtet, scheint es selbst den Proceß der Veränderung zu leiden.

Kryſtalloon. Aber Du hältſt beide Seiten nicht zuſammen. Du erkennſt nicht auch im Endlichen das Unveränderliche des Inhalts als das allein Abſolute an; thäteſt Du es, ſo fiele Dir die Entwickelung der Geſchichte nicht ins Abſolute: und ſowie Du dieß zugiebſt, haſt Du Deinen Standpunkt verlaſſen, und trittſt zu uns herüber.

Noemon. Allerdings! Und zwar um ſo mehr, als Teleophanes ſchon geſtändig iſt, daß die Trennung der Momente nur für die zeitliche Erſcheinung ſei.

Teleophanes. Vielmehr ſeid Ihr es, welche beide Seiten auseinanderhaltet. Denn wenn der unveränderliche Inhalt Euch allein das Abſolute iſt, ſo wird Euch die Entwickelung der Geſchichte zu etwas bloß Formellem, das dem Abſoluten ganz gleichgültig iſt; ſo daß dieſes nur in ſich ſelbſt bleibt, ohne mit ſeinem wahrhaft Andern zuſammenzugehen.

Kryſtalloon. Und Du ziehſt das Abſolute ſelbſt zum Endlichen herab, indem Du es in die Zeit ſetzeſt.

Teleophanes. Vielmehr ſetze ich die Zeit ins Abſolute, als eins ſeiner, wenn gleich verſchwindenden Momente.

Anchinoos. Ins Abſolute geſetzt, läßt ſie eben das Verſchwinden bleiben; die Zeit wird dadurch ſelbſt abſolut, und weil es das Abſolute iſt, was ſich entwickelt, kann die Entwickelung kein Ende haben. Es iſt immer die alte Geſchichte; und ſo viel Perioden in der Entwickelung des Abſoluten vorkommen, ſo viel Abſolutheiten erhalten wir.

Oikodomos. In der Natur, weil ſie Alles zumal, kommt freilich nichts Neues heraus. Da aber in der Geſchichte der Zweck erſt durch die Entwickelung erreicht wird, ſo bewegt ſie ſich von dem **implicite** vorhandenen Abſoluten des Anfangs zu dem **explicite** ſich manifeſtirenden Abſoluten des Reſultats.

Anchinoos. Wenn ſchon **implicite** das Abſolute vorhanden iſt, ſo wären zwei ſolche Abſolutheiten eben ein wahrer Luxus; überdieß iſt **implicite** und **explicite** im Abſoluten identiſch.

Oikodomos. Gewiß! aber nicht ohne ſpeculativer Weiſe durch den Unterſchied beider Seiten hindurchgegangen zu ſein; und dahinein fällt eben die Entwickelung.

Teleophanes. Die Nothwendigkeit einer Entwickelung fürs Absolute ließe sich hiernach folgendergestalt ableiten. Du giebst doch zu, Krystalloon, daß das Absolute Geist ist.

Krystalloon. Gewiß!

Teleophanes. Läßt sich der Geist denken ohne die Thätigkeit, sich selbst zu dem zu machen, was er ist?

Krystalloon. Keineswegs!

Teleophanes. Thätigkeit ist aber Uebergehen von Möglichkeit in Wirklichkeit. Denn Thätigkeit setzt voraus, daß das, was durch dieselbe hervorgebracht wird, vorher noch nicht da ist, also bloß möglich ist, um durch die That zur Wirklichkeit zu kommen.

Krystalloon. Wäre dieß immer wahr, so würde das Mögliche nie zur Wirklichkeit gelangen, indem ja die Thätigkeit, mithin auch die Voraussetzung einer bloßen Möglichkeit, dem Geiste nie fehlen kann. Schon Aristoteles hat aus diesem Grunde die Thätigkeit als das Erste gesetzt. Da also ein Mögliches eines Thätigen bedarf, um es zur Wirklichkeit überzuführen, so kann ohne vorhergehende Thätigkeit nichts Mögliches existiren.

Teleophanes. Niemand läugnet, daß, weil das Absolute ursprüngliche Thätigkeit, überhaupt die Thätigkeit das Erste sei. Aber im Begriffe jeder bestimmten Thätigkeit, und eine unbestimmte ist nichts, liegt es auch, daß immer ein Zustand vorhergehe (heiße er nun möglich, real möglich oder wirklich), auf den ein zweiter Zustand folge, welcher von dem ersten verschieden sei. Thätigkeit ist also nicht möglich, ohne das Setzen eines spätern Zustands, durch Negation eines frühern.

Krystalloon. Der Unterschied der Zustände gilt nur da, wo es sich um eine auch nicht thätige Thätigkeit handelt; die ihr vorausgehende Ruhe ist ihre Möglichkeit. Das Absolute aber ist ewige Thätigkeit, die als solche immer möglich und wirklich zugleich ist.

Noemon. Aber auch aus der absoluten Thätigkeit wirst Du, mein Krystalloon, die Negation doch nicht entfernen können; denn es gibt überhaupt keine Thätigkeit ohne Negation.

Teleophanes. Natürlich, weil sie eine Succession zweier unterschiedener Zustände ist; ist jeder derselben nun auch schon selber eine Wirklichkeit, so schließen sie doch auch wiederum einander aus, indem sie sich zugleich als Möglichkeit und Wirklichkeit zu einander verhalten.

Krystalloon. Wenn auch jede endliche Thätigkeit einen zeitlichen Unterschied des Möglichen und Wirklichen zuläßt, so ist sie eben, um dieses Auseinanderfallens beider Zustände willen, eine endliche. Wird dagegen von der Thätigkeit des Absoluten geredet, so ist dieser Unterschied nicht real. Es tritt nicht eine Wirklichkeit des Absoluten ein, die erst reale Möglichkeit, dann reale Wirklichkeit sei; sondern beide Zustände sind beim Absoluten immer verbunden, nur allein beim Endlichen fallen sie auseinander.

Teleophanes. Auch beim Absoluten, insofern es thätig ist. Denn jede Thätigkeit trennt, wie schon Aristoteles sagt. Durch seine Thätigkeit geht das Absolute also immer in die Endlichkeit über, wie Ihr ja selbst aus der ununterbrochenen Thätigkeit des Absoluten die Ewigkeit der Welt beweisen wolltet.

Demogeron. Indem ich auf die bisherige Untersuchung zwischen Teleophanes und Krystalloon über die Natur des Absoluten zurückblicke, finde ich, daß sie noch in einem Punkte, nämlich dem Verhältniß des Endlichen zum Absoluten, eine Differenz haben; sonst aber sind sie einander bereits so nahe gerückt, daß eine Verständigung wohl nicht mehr ausbleiben kann, ja, ich möchte sagen, nothwendig erfolgen muß, wenn Ihr Euch nur bei der Sache haltet.

Krystalloon. In dieser freudigen Hoffnung (denn welche schönere könnte es für den Philosophen geben, als sich mit seinen Mitforschern im Einverständniß zu finden?) erlaube ich mir, hochgeschätzter Teleophanes, Dir noch Einiges mitzutheilen, wovon ich glaube, daß es uns diesem Ziele entgegenführen werde.

Zwei Punkte haben wir bereits gemeinsam: einmal nämlich, daß in dem Absoluten, als solchem, ein wirklicher Unterschied von Möglichkeit und Wirklichkeit nicht Statt finden kann, daß vielmehr Beides zusammenfallen muß, — oder, um genauer zu reden, daß eine Möglichkeit des Absoluten, als real getrennt von

der Wirklichkeit, ein Widerspruch ist; fürs Andere, daß der Begriff der Entwickelung einen realen Unterschied dieser beiden Momente, und einen Fortgang von dem Einen Momente zum andern erfordere.

Nun behaupte ich, daß, weil das Absolute als solches nur als der Wirklichkeit nach seiend betrachtet werden dürfe, eine Entwickelung seiner nicht angenommen werden kann, indem dadurch das Absolute verendlicht würde, und in die Zeit fiele. Du dagegen warst der Ansicht, daß, gerade weil das Absolute nur als thätig gefaßt werden könne, jede Thätigkeit aber den Unterschied von Möglichkeit und Wirklichkeit voraussetze, man nothwendig auch eine Entwickelung des Absoluten annehmen müsse. Dabei aber giebst Du zu (und willst damit den Widerspruch beseitigen), daß dieser Unterschied nicht in Bezug auf das Absolute, sondern nur für das endliche Bewußtsein vorhanden sei.

In diesem Zusatze nun, glaube ich, liegt der Punkt unserer Verständigung.

Ich habe nämlich bereits ebenfalls zugegeben, daß die That diesen Unterschied erfordere: aber nicht die That überhaupt, sondern nur die endliche, weil eben jede endliche Thätigkeit, durch eine andere bestimmt werde; daß dagegen die absolute Thätigkeit, als letztlich die endliche Thätigkeit bestimmend, diesen Unterschied nicht zulasse.

Dieses bildet nun, wie mir scheint, unseren dritten Einheitspunkt, und damit den Punkt des Einverständnisses.

Beide nämlich sagen wir, das Absolute sei schlechthin thätig: Beide, daß die Entwickelung nur in die Zeit falle: Beide endlich drittens, daß die Thätigkeit des Absoluten nicht in die Zeit falle.

Daraus folgt nun eben mit Nothwendigkeit, daß die Entwickelung nur Entwickelung des Endlichen sein könne.

Wenn Du nun, wie ich nicht zweifle, diesen Schluß zugiebst: so sind wir über die ersten unserer drei Differenz-Punkte einig, und können zu den zwei andern übergehen. Und ich zweifle nicht, daß, ungeachtet wir noch viel Schwierigkeiten zu beseitigen haben, auch in Betreff ihrer eine Verständigung zwischen uns erfolgen

werde; denn ich glaube den Punkt, wo wir zusammentreffen müssen, bereits zu erblicken.

Alles kommt darauf an, ob Du mit dieser meiner Auseinandersetzung übereinstimmen kannst, oder nicht.

Theologos. Wie kann Teleophanes anders? Da in der That die Entwickelung des Absoluten für ihn nur ins menschliche Bewußtsein fällt, so nimmt auch er an, sie sei nichts Wirkliches. Der Entwickelung der Geschichte kommt nun aber doch Objectivität zu; sie muß daher dem Endlichen angehören.

Teleophanes. Das Auseinanderfallen der Momente des Inhalts in der zeitlichen Entwickelung sehe ich allerdings als ein äußerliches Geschehen, nicht als einen bloßen Schein des Bewußtseins an. Da es aber immer der Inhalt des Absoluten ist, der so in der Geschichte auseinanderfällt, so schreibe ich dieß Auseinanderfallen auch dem Absoluten zu; diese Entwickelung kann nicht jenseits seiner vorgehen. Sie ist aber nicht das wahrhaft Wirkliche am Absoluten, sondern eben nur ein Schein, den es immer zerbricht. Ich unterscheide daher die Wirklichkeit sehr genau von der Realität oder dem Dasein. Der Unterschied der Momente der Möglichkeit und Wirklichkeit kann nämlich sehr wohl ein realer sein, und ihm doch fürs Absolute die wahrhafte Wirklichkeit fehlen, — wenigstens wie ich die logische Dignität dieser Kategorie verstehe. Die realen Unterschiede im Absoluten sind mithin nicht wirklich das Absolute; sondern dieses ist nur darin zu sehen, daß sich die in der Zeit getrennten Inhalts-Unterschiede auch in der Realität zusammenfassen.

Was hiernach mein Einverständniß mit dem Krystalloon betrifft, so behauptet er, wir seien schon über drei Punkte einig. In Bezug auf den zweiten Punkt, daß die Entwickelung einen realen Unterschied zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit voraussetzt, und rücksichtlich der ersten Hälfte des ersten Punktes, daß im Absoluten dieser Unterschied nichts wahrhaft Wirkliches ist, räume ich dieß auch mit Freuden ein. Es folgt daraus aber keinesweges die zweite Hälfte des ersten Punktes, daß die Momente im Absoluten nicht dennoch real unterschieden seien. Und damit fällt der aus den zwei Prämissen: „Die Entwicke-

lung fällt nur in die Zeit," und: „Die Thätigkeit des Absoluten fällt nicht in die Zeit," von Krystalloon gezogene Schlußsatz: „Also ist die Entwickelung nur Entwickelung des Endlichen," als dritter Einheitspunkt fort. Denn weil das Endliche, oder der reale Unterschied des Möglichen und Wirklichen in zeitlicher Entwickelung selbst ein Moment des Absoluten ist, so ist die Entwickelung des Endlichen auch Entwickelung des Absoluten. In einem gewissen Sinne könnte ich freilich zugeben, daß die Entwickelung immer nur Entwickelung des Endlichen sei; denn insofern die Inhalts-Momente des Absoluten in die Entwickelung treten, d. h. in die Zeit auseinandergerissen werden, ist es nicht das Absolute als solches, sondern immer nur das unter der Form der Endlichkeit erscheinende Absolute, was sich entwickelt. Daß aber ohne diese Entwickelung des Endlichen, als ein nothwendiges Moment des Absoluten selbst, dieses nicht bloß ansichseiende Vollendung besitze, sondern auch schon an und für sich vollkommen fertig sein könne und in alle Ewigkeit gewesen sei, werde ich Euch niemals zugeben.

Alles hängt also davon ab, ob meine verbündeten Gegner durchaus ein über allen Entwickelungs-Proceß schwebendes transscendentes Absolute behaupten wollen, oder das Endliche als eine immanente Seite des ihm immanenten Absoluten anzusehen gezwungen sind.

Krystalloon. Der Satz, daß „der Unterschied von Möglichkeit und Wirklichkeit, weil er das Vor und Nach mit sich bringt, niemals vom Absoluten gilt, sondern nur wir ihn bei der Vergleichung machen können," wird jetzt von Teleophanes dahin interpretirt, den wirklichen Unterschied beider Kategorien vom Absoluten auszuschließen, aber ihren realen Unterschied zu gestatten. Das scheint mir nun eine bloße Silbenstecherei zu sein..

Aller Unterschied, sofern er Entwickelung bringt, geht das Absolute nicht an. Was Du willst, ist, daß das Endliche ein Moment des Absoluten sei; darum ließest Du das Absolute sich entwickeln. Du hast aber schon einräumen müssen, daß jener Unterschied nicht wirklich ins Absolute fällt; so hast Du Dich unserer Ansicht bereits genähert. Wolltest Du, uns zu widerlegen,

den Schritt wieder zurück thun: so müßtest Du zeigen, daß die Möglichkeit einer Entwickelung nicht gedacht werden könne, ohne das Endliche ins Absolute zu setzen. Was nun diesen Punkt betrifft, so haben auch wir eine Immanenz des Absoluten im Endlichen, aber nur insofern als wir sagen: Die Dinge sind, was einen Gegenstand der Handlung des Absoluten ausmacht.

Teleophanes. Ich muß gestehen, daß ich mich in gewisser Rücksicht bei dieser Discussion im Vortheil zu befinden glaube, indem ich nicht, wie Du, im Wahne befangen bin, daß mein Gegner schon auf meine Seite herübergetreten sei. Was nun zunächst den Unterschied von Realität und Wirklichkeit betrifft, so glaube ich nicht, damit eine bloße Logomachie zu begehen. Die Wirklichkeit ist, was seine Möglichkeit immer schon in sich besitzt; das Reale hat seinen Grund nicht in sich selbst. Und nun behaupte ich eben, wenn man die Momente der Entwickelung mit endlichem Verstande eins vom andern trennt, dann ist jedes durch das andere auf äußerliche Weise bedingt; eins ist die Möglichkeit des andern, und dahinein fällt der reale Unterschied von Möglichkeit und Wirklichkeit. Betrachten wir aber die ganze Kette dieser Entwickelung als eine sich selbst erzeugende Thätigkeit, dann ist in diesem Ganzen, als Ursache seiner selbst, der wirkliche Unterschied von Möglichkeit und Wirklichkeit verschwunden. Die erste Betrachtungsweise steht auf dem Standpunkte des Endlichen, die zweite auf dem des Absoluten. Offenbar ist Beides aber nur eine verschiedene Auffassung einer und derselben Sache. Philosophiren heißt nun: auch das Endliche unter die Gestalt der Ewigkeit bringen, indem die auseinander getretenen Momente desselben in die Einheit aufgelößt werden. Fürchte doch nicht, das Absolute zu besudeln durch ein Zugeben der Entwickelung in ihm! Vielmehr würde es zu einem leeren x, wenn die Entwickelung des Endlichen jenseits seiner fiele. Was also von der einen Seite Entwickelung des Endlichen ist, muß auf der andern auch als die des Absoluten gefaßt werden, gerade wie z. B. im Centrum des Sonnensystems alles endliche Auseinander der peripherischen Körper in den unendlichen Einheitspunkt des Centrums zusammengefaßt ist.

Krystalloon. Besser, als Du selber es jetzt thust, konnte ich Deine Ansicht nicht widerlegen. Denn wenn, wie im Sonnensystem der Mittelpunkt Alles ist, so in der Geschichte alle Entwickelung von Anfang an im Absoluten vollendet ist, so kann es doch keine Entwickelung im Absoluten selber geben.

Teleophanes. Der Schwerpunkt ist doch nicht das Ganze des Sonnensystems; sondern wie in Wahrheit die vollendete Realität des Sonnensystems nur die Beziehung der peripherischen Körper zum Central-Körper ist, so ist das Absolute nur das einende Band der beiden Gegensätze, des Endlichen und des Unendlichen, nicht bloß weder der Mittelpunkt noch die Peripherie. Das Absolute ist weder bloße ansichseiende Möglichkeit des Unendlichen, noch auch bloße Thätigkeit des Endlichen. So fällt letztere ins Absolute selber hinein; ich lasse dasselbe ja aber auch über dieser Entwickelung stehen, weil sie ein ihm untergeordnetes Moment ist.

Krystalloon. So wenig der Planet, obgleich von der Thätigkeit des Central-Körpers abhängig, ein sich entwickelndes Moment desselben ist, so wenig sind die Subjecte Momente des Absoluten.

Teleophanes. In der Natur entwickelt sich freilich keine Gestalt zeitlich aus der andern, weil sie sämmtlich perenniren. Da die Geschichte sich aber entwickelt, und das Absolute, wie Du nicht läugnen wirst, die Geschichte leitet, so entwickelt sich auch diese seine leitende Thätigkeit im Endlichen.

Krystalloon. Die Geschichte ist allerdings eine Bethätigung des Absoluten, darum aber noch nicht dessen Entwickelung; sondern was sich entwickelt, ist allein das Menschengeschlecht.

Hylibates. Daß das Absolute sich in der Geschichte offenbart, wird doch Krystalloon nicht läugnen können. Da bleibt es nicht ein Ansich, sondern geht in das Endliche über und läßt es Antheil an sich nehmen. Wenn Du eine solche Offenbarung zugiebst, so ist auch Dir das Endliche aufgenommen ins Absolute, als dessen Moment. Da nun die Geschichte, welche die Offenbarung des Absoluten ist, sich entwickelt, so muß auch das Absolute sich entwickeln; denn es ist, was es ist, nur indem es sich offenbart.

Krystalloon. Es ist doch sehr unterschieden, ob das Absolute sich oder etwas Anderes offenbart. Oder sind alle Dinge Momente, und somit Offenbarungen des Absoluten? Es wäre also hier die große Frage zu erörtern, inwieweit die Geschichte als das Absolute betrachtet werden soll.

Hylibates. An einem Beispiel will ich Dir zeigen, daß Du selbst eine That der Geschichte als die Entwickelung des Absoluten wirst behaupten müssen. Obgleich es sich nämlich hier um Christologie handelt, so ist doch bis jetzt von Christus in unserem eigentlichen Discurse noch nicht viel die Rede gewesen, — vielleicht weil die jungen Griechen, die hier dialogisiren, noch zu tief im Heidenthum stecken. Du wirst nun aber doch nicht in Abrede stellen, daß das Absolute sich in dem Menschen Christus geoffenbart hat. Der Mensch Christus ist ein endlicher; und dieß Endliche ist Gott selbst. Hier kannst Du mit Händen greifen, wie das Absolute in die Zeit eintritt, und in zeitliche Unterschiede auseinander geht.

Krystalloon. Die Christologie behauptet aber auch, daß Christus von Ewigkeit dagewesen ist; Christus ist zwar erschienen in der Zeit, aber er war von Anfang an derselbe.

Hylibates. Doch auch seine Erscheinung in der Zeit gehört zum Wesen des Absoluten.

Demogeron. Die Kämpfer stimmen darin überein, daß das Absolute im Endlichen thätig sei. Krystalloon nimmt aber das Endliche als **motum**, während Teleophanes es als **momentum** auffaßt. Es könnte sich also, um den Streit zu schlichten, nur um eine Analyse der Thätigkeit des Absoluten im Endlichen handeln. Von welcher Art ist jene Thätigkeit? Das ist die Frage, die ich an Krystalloon richte. Denn aus Euerem gemeinschaftlichen Satze folgert Teleophanes, daß das Endliche ein Moment im Absoluten sei. Da Du nun diese Schlußfolgerung angefochten hast, so liegt Dir ob, anzugeben, was das für eine Thätigkeit des Absoluten sei, die das Endliche wohl zum Producte, aber nicht als ihr Moment an sich habe.

Archibulos. Die welthistorischen Individuen sind zwar die das Substantielle vollbringenden Subjecte; aber das ist

wohl zu unterscheiden von der Behauptung, daß sie Momente des Absoluten seien.

Der ästhetische Freund. Setzt Krystalloon diese Entwickelung nicht als ein Moment des Absoluten, so kommt dieß daher, weil er das Absolute darin nicht erschöpft sieht; kurz, das Endliche bleibt ihm ein nur Endliches, das Absolute dagegen das bloße Ansich, so daß im Endlichen vom Absoluten immer ein Stück fehlt, — oder wir haben das bekannte Residuum des Loipoteles.

Krystalloon. Das Absolute kann allerdings im Endlichen nie erschöpft werden, weil es daran auch nicht seine specifische Offenbarung hat; ein Residuum, welches nicht in die Endlichkeit aufgehe, kann das Absolute aber auch nicht haben, weil das ganze Absolute als solches gar nicht in die Entwickelung des Endlichen eintritt.

Demogeron. Mit seiner Thätigkeit doch, als dem Mittelbegriff zwischen dem Absoluten und dem Endlichen. Ihn also, ich wiederhole meine Aufforderung, mußt Du uns erklären.

Anchinoos. Krystalloon hat gesprochen: erstens vom Absoluten, wie von einem Subjecte, und zwar einem agirenden; damit hat er zweitens Thätigkeit vom Absoluten ausgesagt, und drittens den Inhalt des Endlichen genannt das Object des Absoluten. Wie lassen sich diese drei Bestimmungen zusammenbringen? Das ist näher die Aufgabe, welche Du zu lösen hast.

Oikodomos. Ich richte außerdem noch die Frage an Krystalloon: Was ist das Absolute ohne seine Thätigkeit? Was ist ein thätiges Subject ohne den objectiven Inhalt seines Thuns?

Deinologos. Ich möchte hier an Krystalloon die **cohortatio** richten, sich durch dieses Drängen nicht von dem Wege abbringen zu lassen, den er bisher so strenge inne gehalten. Denn nur weil er es unermüdlich abgewiesen, seine eigene Ansicht herauszusagen, hat er die Debatte bisher mit solcher Geschicklichkeit und Schärfe führen können.

Krystalloon. Auch mache ich nur eine Ausnahme, um die Freunde zu befriedigen, und als Episode, da ich doch die Begriffe Subject und Object gebraucht habe, ohne vorher eine Definition derselben zu geben. Was die dritte der von Anchinoos angeregten

Kategorien, die Thätigkeit, betrifft, so müßte sie eigentlich Teleophanes erörtern, da er sie zuerst gebrauchte; und ich verwahre mir meine Rechte in dieser Hinsicht ausdrücklich.

Teleophanes. Ich brenne vor Begier, diese Natur der Thätigkeit des Absoluten an Krystalloons Stelle näher anzugeben.

Demogeron. Mäßige Deinen Eifer, und überlasse Deinem Gegner, was seines Amtes ist.

Krystalloon. Was sich entwickelt, sind nur endliche Subjecte, und zwar ein jedes einzelne für sich. Eine andere Entwickelung, z. B. einer Gattung, wie Teleophanes sie annimmt, kenne ich nicht, und halte sie auch durchaus für undenkbar, weil die Substanz das stets sich gleichbleibende Ansich ist. Die Subjecte allein sind wirklich, und insofern sie sich entwickeln, sind sie reale Möglichkeiten; die Entwickelung aber besteht darin, daß sie am Absoluten ihr Entgegenstehendes (objectum) haben, welches dieselben zur Wirklichkeit fortführt, da sie es nicht aus eigenen Kräften vermögen. Des Subjectes Sein ist Fähigkeit, und kann daher auch abweichen vom Ziele; beim Absoluten findet dieß nicht Statt.

Demogeron. Daß Alles, was existirt, Individuum ist, wird Niemand Dir bestreiten. Die Behauptung aber, jede Entwickelung gehe nur dadurch vor sich, daß ein endliches Subject ein absolutes Object sich gegenüber habe, hast Du keinesweges bewiesen. Wo kommt das Endliche her, wenn es ganz abhängig vom Absoluten sein soll? Ein solches Verhältniß der Subordination des Endlichen unters Absolute ist gar nicht da. Was wir haben, ist die Wirksamkeit des Absoluten; und die zeigt sich doch an dem, was man das Endliche nennt. Um so mehr, da Du die Welt ewig setzest, welche andere Wirklichkeit kann das Absolute haben, als diese ewige Thätigkeit in ihr? Hätte es noch eine von dieser ewigen Thätigkeit im Endlichen unterschiedene Wirksamkeit in sich selbst, so hätten wir zwei Ewigkeiten neben einander und einen ärgeren Luxus, als vorhin Anchinoos Deinem Gegner vorwarf; denn es wären zwei explicite Absolutheiten, die Du doch nicht wirst behaupten wollen. Als eine ewige, ist die Welt also vielmehr der Weltbegriff, der mit dem Absoluten zusammenfällt;

und nur als das reale Auseinander der endlichen Dinge im unendlichen Raume und der unendlichen Zeit aufgefaßt, ist die Welt vom Absoluten unterschieden, ohne in Wahrheit für sich und außer ihm zu sein.

Krystalloon. Ungeachtet der Ewigkeit Beider, sind sie also darin unterschieden, daß das Absolute das mit sich Identische, die Welt aber nur das stets sich Reproducirende ist, welches eben darum dem Absoluten ewig gegenübersteht. Durch Deine Behauptung aber begehst Du den Widerspruch, die Summe von endlichen Dingen, woraus die Welt besteht, sogleich dem Absoluten aufzubürden, da es dieselben durch seine Thätigkeit doch immer nur producirt.

Demogeron. Also im Begriffe der Thätigkeit des Absoluten liegt Dir doch, daß das Endliche, als Product, ein ewiger Ausfluß des Absoluten sei. Und nennst Du einen solchen Ausfluß des Absoluten, welcher aus diesem auch seine Materie nimmt, denn nicht ein Moment desselben?

Astynomos. Nun könnten wir den Teleophanes über den Begriff der Thätigkeit des Absoluten hören, da er schon mehrmals in gewohnter Lebhaftigkeit hat einfallen wollen.

Demogeron. So sei es drum!

Teleophanes. Krystalloon hat noch immer nicht erläutert, wie eine Thätigkeit des Absoluten auf das Endliche Statt finden könne, ohne dieses dadurch zu einem Momente des Absoluten selbst zu machen. Daß die Sache sich nun nicht anders verhalten könne, fließt aus der Natur der absoluten Thätigkeit selber, die ich jetzt erörtern will. Allerdings ist die Geschichte eine Entwickelung des Endlichen und im Endlichen. Wer wollte dieß läugnen? Wenn Du nur damit nicht auch die Seite der Entwickelung des Absoluten in der Geschichte in Abrede stellen wolltest! Fassen wir z. B. den Uebergang des Griechischen Geistes in den Römischen auf, so müssen wir sagen: die zeitliche Entwickelung der Griechen hat sich so gemacht, daß die schöne Individualität, die sich, ungeachtet ihrer persönlichen Freiheit, doch in Einheit mit der sittlichen Substanz des Volksgeistes wußte, zur abstracten, formellen, unendlichen Subjectivität geworden ist, die, indem sie den Staat zu ihrer Beute

machte, den Sieg über die objective Substanz des Geistes davongetragen hat. Dieser Uebergang ist freilich menschliche Entwickelung. Hört er aber darum auf, Thätigkeit des Absoluten zu sein? Den Individuen begegnet dieser Uebergang bewußtlos, wie Thucydides erzählt, daß „seit dem Peloponnesischen Kriege Jeder in Griechenland nichts billigen wollte, als wobei er selber thätig gewesen sei." In solchen Aeußerungen hat sich die Sache, der Geist einer ganzen Weltepoche umgewälzt und fortgebildet. Daß die Subjecte nicht mehr in der Substanz gehalten waren, ist, unbeschadet ihrer individuellen Selbstbestimmung, die Entwickelung des allgemeinen Geistes der Menschheit von Einem Principe zum andern. Es hängt ja von ihrer Wahl ab, das neue Princip zu ergreifen, oder noch am alten festzuhalten bis zum letzten Lebenshauche: wie Manche in der That auch thun. Das heranwachsende Geschlecht gehört schon durch Erziehung dem neuen Principe an. Soviel ergiebt sich aber, beiläufig gesagt, mit Sicherheit aus dem so eben Angeführten, daß es falsch ist, wenn Krystalloon behauptet, nicht eine Gattung, sondern nur Individuen entwickeln sich. Diese Behauptung stammte daher, daß er die Gattung, als Substanz, zu etwas Todtem macht, während sie, als eine besondere geistige Individualität, freilich nicht jenseit der Einzelnen gefaßt werden muß. Der beste Beweis, daß die Entwickelung Entwickelung der Sache selbst, und so des Absoluten ist, liegt darin, daß die Individuen sich selbst gar nicht Rechenschaft zu geben wissen, wie ihnen geschieht, wenn eine solche veränderte Gesinnung sich in ihren Gemüthern Bahn bricht. Diese Entwickelung der allgemeinen Vernunft ist, was man populärer Weise die Wege der Vorsehung nennt, welche, wenn sie solche Uebergänge macht, doch in der Zeit handelt. Das Absolute ist also schlechterdings in der Zeit thätig; weßhalb Du auch Hylibates trefflichen Einwand ganz unbeantwortet lassen mußtest, daß doch in Christus wenigstens das Absolute, unbeschadet der ewigen Zeugung des Sohnes, sich selber auch zeitlich geboren habe. Denn wenn die Theologen auch, um nicht Patripassianer zu werden, keine Veränderung in Gott, dem Vater, statuiren, so können sie sie doch in Gott, dem Sohne, als das Wort Fleisch wurde, nicht wegdisputiren.

Krystalloon. Die Entwickelung, die Du darstellst, macht mir den Eindruck, wie wenn Jemand einen Berg hinaufsteigt. Anfänglich sieht er nur ein kleines Stück der Gegend, über die er ganz hinabblickt, nachdem er hinaufgekommen ist. Sollte ein Wanderer sich einbilden, er habe diese verschiedenen Gemälde successive gemacht? Glaubst Du, daß, was in der Geschichte die Menschen nicht erblickt haben, das auch nicht geschehen sei? Die Thätigkeit des Absoluten ist ewig dieselbe. Nur das Menschengeschlecht geht weiter.

Teleophanes. Bliebe auch die thätige Vorstellung des Absoluten von der ganzen Weltgeschichte immer dieselbe, so müßte deren Realisirung, als das andere Moment der absoluten Thätigkeit, doch wenigstens in die Zeit fallen.

Krystalloon. Da Ihr dabei bleibt, die Zeit und das Endliche zu einem Momente im Absoluten zu machen, so ist die Discussion zu einem Punkte gelangt, wo nicht mehr fortzukommen ist.

Demogeron. Dann hätte Theologos das Wort gegen den Teleophanes.

Krystalloon. Noch einen letzten Versuch zur Verständigung will ich machen. Die Ursache, um die ich die Disputation mit Teleophanes unternommen, war der Widerspruch, daß unser Freund das Absolute als seiend und sich wissend faßte, und dann doch eine Entwickelung hereinbrachte, welche erst das Sich-Wissen zum Resultate haben sollte. Der Schlußsatz, den Teleophanes zog, war: „Das Absolute hat eine Entwickelung.“ Um zu beurtheilen, ob Du berechtigt bist, einen solchen Schlußsatz zu ziehen, kommt es auf die Vordersätze an, die Du aufstellst. Hier gabst Du nun als Obersatz zu, daß das Absolute als solches einen Unterschied von Möglichkeit und Wirklichkeit nicht ertrage. Der Untersatz, den Du ebenso wenig läugnest, ist dazu der: daß ein solcher Unterschied zur Entwickelung nothwendig sei. Teleophanes schließt nun, obgleich der Obersatz negativ ist, das Subject desselben, das Absolute, mit dem Prädicate des Untersatzes, der Entwickelung, zusammen. Der Schlußsatz muß vielmehr heißen: Das Absolute entwickelt sich nicht. Denn der Mittelbegriff zwischen dem Abso-

luten und der Entwickelung, nämlich der Unterschied von Möglichkeit und Wirklichkeit, ist mit dem Einen negativ, mit dem Andern positiv verbunden. Die Schwierigkeit ist dadurch entstanden, daß Teleophanes, um im Endlichen die Entwickelung aufzuzeigen, das Unendliche mit hereinziehen zu müssen meinte. Es fragt sich aber, ob zwischen diesen beiden Gliedern eine solche Beziehung zulässig ist.

Teleophanes. Mein eifrigster Freund hätte mir kein besseres Zeugniß über die speculative Natur meines Resultats ausstellen können, als Du es mit dem Vorwurf thust, den Du mir so eben gemacht hast. Aus einem regelrechten Schluß der formellen Logik kann unmöglich ein vernünftiger Gedanke hervorgehen; denn ein einfacher Satz, wie wir ihn so eben als Obersatz aussprechen hörten, schließt nie eine philosophische Wahrheit in sich. Zum negativen Obersatze: „Das Absolute fällt nicht in Möglichkeit und Wirklichkeit auseinander," als der Einen Seite, gehört auch noch die andere Hälfte: „Das Absolute schließt den Unterschied von Möglichkeit und Wirklichkeit in sich," wenn Du meinen Obersatz vollständig haben willst. Das Absolute ist nicht eine todte Ruhe, worin es zu jenem Unterschiede gar nicht käme; sondern die allerdings in ihm vorhandene Identität von Möglichkeit und Wirklichkeit ist nur als die Thätigkeit zu fassen, welche ihren Unterschied, das Gebiet der Endlichkeit, ewig aufhebt, aber darum auch ewig aus sich hervorgehen lassen muß. So zeigt sich, was Du vorhin verlangtest, in der That, daß ohne das Endliche ins Unendliche zu setzen, keine Entwickelung denkbar sei; denn das Unendliche, als das Princip aller Thätigkeit im Universum, muß alle Momente derselben mit sich haben, also den Unterschied nicht von sich ausschließen. Gäbe ich Deinen verständigen Obersatz der bloßen Identität zu, so hättest Du freilich gewonnenes Spiel.

Krystalloon. Meines Wissens hat bis jetzt Niemand einen Schluß beweisen können, der diese Glieder enthielte, wie der Deinige, mit seinem Janusköpfigen Obersatze; es giebt keinen Satz, der negativ und positiv zugleich wäre. Wir wollen die Richtigkeit der Schlußfigur hier nicht untersuchen. Der Schluß ist aber da mit dem Denken; zwei Urtheile sind mir für denselben erforderlich, und die hattest Du zugegeben. Du löschtest im Obersatze

den Unterschied von Möglichkeit und Wirklichkeit in Bezug auf das Absolute aus; dieser Unterschied gehört aber nach Dir zur Entwickelung. Wenn Du nun dessen ungeachtet jenen Schluß ziehst, so ist das ein Fehlschluß. Sagst Du dagegen, mein Verfahren sei nicht speculativ, so ist das eine Voraussetzung; und Du müßtest mir beweisen, daß mit Schlüssen nicht zu verfahren sei.

Teleophanes. In der That lasse ich meine Gedanken nicht in Schlüsse, in die Spanischen Stiefeln der Verstandes-Logik einzwängen.

Krystalloon. Wenn das Prädicat Mensch auf den Cajus paßt, die Unsterblichkeit aber nicht dem Menschen, als Subjecte, zukommt, so kann ich doch nicht den Schluß ziehen: „Also ist Cajus unsterblich." Ich muß vielmehr sagen: „Er ist es nicht." Du aber schließest: „Er ist unsterblich." Denn Du schlossest auch aus jenen Vordersätzen: „Folglich ist die Entwickelung das Absolute." Willst Du einen solchen Schluß für richtig ausgeben?

Teleophanes. Ich kann mich hier mit Dir nicht in einen Streit über die Principienfrage einlassen, ob Verstandesschlüsse speculative Wahrheiten begründen können, wie Du alles Ernstes zu behaupten scheinst. Auch urgire ich nicht des Meisters treffliche Bemerkung, daß ganz formell richtige Schlüsse doch sehr große Unwahrheiten enthalten können. Ohne mir also meine Rechte in Bezug auf jene Principienfrage zu vergeben, gehe ich vorläufig auf Deinen Standpunkt ein und sage: Du kannst mir einen solchen Schluß über die Entwickelung oder Nicht-Entwickelung des Absoluten gar nicht vorhalten, weil ich den Obersatz gar nicht zugebe, den Du mir andichtest; und hätte ich ihn zugegeben, ich würde ihn hiermit sogleich zurücknehmen. Wann habe ich aber gesagt, daß das Absolute nur die Identität der Möglichkeit und Wirklichkeit sei? es hat auch ihren Unterschied in sich. Soll ich nun in Deinen Spanischen Stiefeln mich bewegen, so muß ich sagen, der Obersatz lautet: das Absolute ist sowohl die Identität von Möglichkeit und Wirklichkeit, als ihr Unterschied; und weder nur das Eine, noch das Andere.

Krystalloon. Teleophanes nimmt den Obersatz zurück, der an der Spitze seiner ursprünglichen Rede

stand. Du läugnest, daß ins Absolute der Unterschied von Möglichkeit und Wirklichkeit nicht falle. Doch in Einem und demselben Athemzuge läugnest Du auch wieder diesen Unterschied. Die Wortbedeutung Deines Satzes will ich mir also von Dir erbitten; denn wie der Satz da so eben von Dir hingestellt wurde, stößt Du den Grundsatz alles Denkens um.

Teleophanes. Nein! Nur den des verständigen Denkens, wenn es sich in die Speculation eindrängen und sie meistern will. Ich kenne recht gut den von unserem Aristoteles aufgestellten Grundsatz des Widerspruchs; aber ich behaupte auch, er gilt, auch nach diesem Philosophen selber, nur von endlichen Dingen, nicht vom Absoluten. Von diesem behaupte ich also, daß, damit nur Möglichkeit und Wirklichkeit in ihm zusammenfallen können, sie auch auseinander getreten sein müssen.

Krystalloon. Du hast noch keine positive Bestimmung des Absoluten; denn Möglichkeit und Wirklichkeit machen zunächst die Bestimmungen des Endlichen aus. Um nun den Uebergang der Einen in die andere zu erklären, fehlt Dir ein Mittelbegriff. Den suchst Du; und es war Dir unmöglich, ihn anders als ins Absolute zu setzen. Daß das Absolute jene Thätigkeit vollbringe, ist gewiß; aber die Art und Weise derselben ist zu erklären. Du nimmst Möglichkeit und Wirklichkeit als Unterschiede des Absoluten selbst; da habe ich aber an den Begriff des Absoluten appellirt. Den positiven Begriff, wie derselbe sich zur Möglichkeit und ihrem Uebergange in die Wirklichkeit verhalte, konnten wir freilich noch nicht bestimmen. Das wäre die reale Definition. Für uns ist das Absolute nur erst als logisch definirt da.

Teleophanes. O! Bleibe mir fern mit den alten aus der Kantischen Philosophie stammenden, in neuesten Zeiten von den Pseudo-Hegelianern, wie Weiße und dem jungen Fichte, sowie auch von Schelling — und auch Du, mein Theologos, bist unter ihnen — adoptirten Unterschiede! Was wir aus der Nothwendigkeit des logischen Denkens über das Absolute ausmachen, ist das Allerrealste, und nicht bloß ein negativer Begriff desselben, — etwa das Schelling'sche — „nur schlechthin nicht nicht zu Denkende."

Krystalloon. Das, worüber wir jetzt streiten, ist das Verhältniß des Absoluten zum Endlichen. Du behauptetest vorhin, das Endliche, als ein nur Mögliches, gehöre mit zum Absoluten. Ist aber das Mögliche das, was entwickelt — also durch ein Anderes bestimmt — wird, so mußt Du doch einräumen, daß das Absolute ein solches Passivum nicht ist.

Teleophanes. Demogeron hat bereits früher auf die zwei Arten der Möglichkeit hingewiesen: eine solche, welche durch ein Anderes zur Wirklichkeit bestimmt wird; und eine solche, welche durch sich selbst dazu übergeht. Ist also das Absolute ein Passivum, so gleicht seine Passivität der eines zurückwirkenden Zeitworts in der Grammatik; kurz, es ist Selbstbestimmung.

Krystalloon. Es giebt also nach Dir eine Möglichkeit, zu der es nicht gehört, bestimmt zu werden?

Teleophanes. Sicherlich!

Krystalloon. Gut! Nun frage ich weiter: Was ist die Wirklichkeit? Das, was nicht von einem Andern bestimmt wird. Also wäre die Eine Art von Möglichkeit, die Du unterscheidest, genau das, was ich Wirklichket nenne. Da giebt es also keinen Unterschied von Möglichkeit und Wirklichkeit in Bezug auf diese zweite Art der Möglichkeit.

Teleophanes. Vielmehr hat auch die Wirklichkeit dieselben Arten, als die Möglichkeit: die Eine Wirklichkeit bestimmt sich aus ihrer eigenen Möglichkeit; die Möglichkeit der andern Wirklichkeit ist eine ihr fremde Existenz, und eine solche Wirklichkeit nannte ich vorhin die Realität. Die erste Wirklichkeit, welche sich aus sich selbst bestimmt, hebt darum aber noch nicht ihren Unterschied gegen die Möglichkeit auf. Denn um für sich selbst zu sein, muß sie sich vorher als Ansichsein gesetzt haben. Also auch im Absoluten ist der Unterschied des Ansichseins und des Fürsichseins: aber so zugleich, daß die Bestimmung, bloß möglich zu sein, selbst schon die eigene Thätigkeit des Absoluten ist.

Krystalloon. Räume ich Dir auch Deinen Begriff des Selbstbestimmens ein, so sage ich: Wo Möglichkeit und Wirklichkeit schlechthin verbunden sind, da ist eben bloß Wirklichkeit vorhanden. Du aber behauptest, daß trotz der Identität dennoch

ein Unterschied zwischen beiden Bestimmungen bleibe. Dann verlange ich, daß Du diesen Unterschied angebest.

Teleophanes. Weil es das Absolute ist, welches diesen Unterschied an sich setzt, so ist es nur ein formeller: wie Du ja selber zugabst, daß der Inhalt zeitlos sei. Ein und derselbe Inhalt erscheint einmal in der Form des Ansichseins; das anderemal ist er zum Fürsichsein entwickelt. Das an sich vollendete Absolute, z. B. in den frommen Regungen begeisterter Seher der Urzeit, und das anundfürsich vollendete Absolute, etwa in dem dialektischen Denkprocesse des Weisen, sind ein und dasselbe Wesen, ein und derselbe Inhalt des Absoluten.

Krystalloon. An die Stelle von Möglichkeit und Wirklichkeit setzest Du nun zwei andere Wörter: Ansich und Fürsich. Ich will wissen, worin der Unterschied, den Du behauptest, anzutreffen sei, da Du doch sagst, auch als Möglichkeit habe das Absolute kein Leiden.

Teleophanes. Der Unterschied ist der, daß der alleinigen Thätigkeit des Absoluten in der Urzeit sich allmälig eine für sich seiende Thätigkeit des Endlichen gegenüberstellt, welche zuletzt, ungeachtet ihrer bleibenden Endlichkeit, dennoch wieder in die absolute aufgenommen ist. Als thätige Identität der Gegensätze, muß das Absolute sich nämlich selbst aus ihnen erzeugen. Wäre die Thätigkeit bloße Identität von Möglichkeit und Wirklichkeit ohne Negation ihres Unterschiedes, d. h. ohne Voraussetzen eines ansichseienden aufzuhebenden Zustandes, so wäre das schon vollständig da, was erst das Ziel der Thätigkeit sein soll, diese daher vollkommen müßig.

Krystalloon. Ja! das mußt Du eben beweisen. Es kommt darauf an, ob das Absolute auch so von einem Zustand in den anderen übergehen kann. Es gibt Thätigkeiten, die ihr Resultat außer sich haben: andere, die es in sich schließen.

Teleophanes. Vortrefflich! Und zweifelsohne wäre das Absolute das, was sich selbst zum Resultate hat. In der Thätigkeit des Endlichen kommt ein anderes Resultat heraus, als vorher da war; im Absoluten fällt dagegen das Woher und das Wohin zusammen. Aber auch wenn es sein eigenes Resultat ist, muß es

sich, um nur Resultat zu sein, einen ersten Zustand als seine ansichseiende Vollendung voraussetzen, aus welcher es an und für sich vollendet hervorgehen könne.

Krystalloon. Das Wort Resultat, wie Du es gebrauchst, sagt nicht, was ich will. Ich kann Resultat nur in der Bedeutung nehmen, daß etwas wird, was noch nicht gewesen ist. Wo außer der Thätigkeit kein Product ist, was bewirkt wird, da läßt sich der Ausdruck gar nicht anwenden; denn da ist alles Mögliche schon wirklich.

Teleophanes. Du hast ja selbst das Wort Resultat zuerst gebraucht, und nun willst Du es verwerfen.

Krystalloon. Weil in der Identität des Inhalts Voraussetzung und Resultat identisch geworden sind.

Teleophanes. Es bleibt doch der wesentliche Unterschied, der, nach dem Kantischen Beispiele, zwischen hundert möglichen und hundert wirklichen Thalern obwaltet.

Krystalloon. Der Unterschied im Kantischen Beispiel ist der, daß dieselbe Inhaltsbestimmung einmal in der Vorstellung und das anderemal im Context der Erfahrung anzutreffen ist. Dieser Unterschied existirt nun nicht im Absoluten.

Teleophanes. Freilich nicht! Ich kann mir aber denken, daß derselbe Inhalt auch in der Realität unter zwei verschiedenen Formen, des Eingehülltseins und des Herausgebildetseins, existire; und das ist der Fall beim Absoluten, welches sich selbst gleich bleibt, weil es, ungeachtet dieser Formunterschiede, doch die Identität des Inhalts sich zu bewahren weiß, die wahre, lebendige Identität aber nicht möglich ist, ohne daß die zwei Seiten, welche sich identificiren sollen, auch unterschieden seien. Identität heißt Beziehung Zweier; darin unterscheidet sich die concrete Identität, welche eine Bestimmung des Wesens ist, von der abstracten Einheit, die zu den Kategorien des Seins gehört. Die in der Identität auf einander Bezogenen sind im Wesen Eins, in der Erscheinung unterschieden; und die Wirklichkeit besteht darin, daß mitten im realen Unterschiede die wesentliche Identität unverloren bleibe.

Krystalloon. Die Identität Zweier ist aber eben das an ihnen, wodurch sie nicht unterschieden sind. Wenn ihr Unterschied,

den ich gar nicht läugnen will, aufgefaßt, und auf Etwas übertragen wird, wo er nicht hingehört, so muß ich eben diese Uebertragung von der Hand weisen. Das Endliche fassen wir in den Kategorien der Möglichkeit und Wirklichkeit. Du trägst Bestimmungen, die nur endlich sind, auf das Absolute über.

Teleophanes. Da haben wir abermals die Kantische Philosophie! Wenn ich auf die Natur der logischen Kategorien hin argumentire, so raubst Du ihnen jetzt mit Einem Male das Recht, aufs Absolute angewendet zu werden; und vorhin hattest Du doch selbst das Absolute als die Identität von Möglichkeit und Wirklichkeit ausgesprochen. Jetzt bist Du es also, mein Bester, der seinen Obersatz zurückzieht.

Krystalloon. Du willst mich beim Worte Identität fassen. So sage ich: das Absolute ist pure Wirklichkeit; von einer Möglichkeit kann bei ihm nicht die Rede sein, damit nicht Kategorien, wie Identität und Unterschied, auf das Absolute übertragen werden.

Teleophanes. Du bist dadurch um nichts gebessert. Freilich, die Kategorie der Identität müßte ich fallen lassen, wie vorhin die Kategorie Resultat; ich würde aber nun auf die Analyse der Wirklichkeit eingehen dürfen, und in dieser mit Leichtigkeit ebenso die zwei unterschiedenen Momente herausheben können, die Du vom Absoluten fern halten willst. Und da Du, wenn wir nach langen Kämpfen dahin gelangt sein würden, auch die Wirklichkeit für eine Kategorie des Endlichen ausgeben könntest, so müßtest Du mir, ehe wir weiter gehen, erst nach reiflicher Ueberlegung einen **index categoriarum prohibitarum** anfertigen. Oder vielmehr, da Du von jeder Kategorie mit demselben Rechte wirst behaupten können, sie passe nicht aufs Absolute, damit aber alles Endliche vom Absoluten nur ausschließest, so muß ich jetzt auch meinerseits sagen: Die Discussion ist zu einem Punkte gelangt, wo sie nicht weiter kommen kann.

Hylibates. In der That, die beiden Gegner scheinen auf zwei ganz verschiedenen logischen Standpunkten zu stehen. Indem Krystalloon die unterschiedlose Gleichheit zum Principe sowohl des Erkennens als des Seins gemacht hat, ist es ihm zwar glücklich

gelungen, jeden Widerspruch, aber freilich auf Kosten des Inhalts, aus dem Absoluten zu entfernen. Es handelt sich hiernach in seinem Streite mit Teleophanes nicht um die Consequenzen; sondern die Principien selber stehen in Frage. Die rechte Seite hielt doch noch fest an der speculativen Einheit der Gegensätze, die nicht ohne den Unterschied ist. Dieß Princip haben die neuen Freunde aufgegeben.

Demogeron. Da auf diese Weise zwischen den Kämpfern sich eine solche unendliche Kluft geöffnet zu haben scheint, daß sie ihren Gegensatz bis zur Vermittelungslosigkeit zugespitzt haben, so bliebe nur noch die Discussion des Theologos gegen den Teleophanes über die concreteren Fragen übrig. Weiter fortzudisputiren über ihre zwei anderen noch rückständigen Streitfragen, kann ich den letzten Rednern nicht wohl rathen. Denn da Ihr Euch über die Principien nicht einigen konntet, wie solltet Ihr in den Consequenzen übereinstimmen? Die Principienfrage, wodurch die beiden Gegner des Teleophanes sogar von unseres Meisters Ansichten ganz abzuweichen scheinen, müßten sie aber einmal besonders behandeln; dann würde sich eben hoffentlich zeigen, was Teleophanes schon behauptet hat, daß alle Differenz nur auf Mißverständniß der Lehre beruht.

Krystalloon. Das wollen wir später thun. Für jetzt füge ich mich der Entscheidung unseres Vorsitzers, und überlasse die weitere Verfechtung unserer Sache meinem Theologos. Er mag sehen, wie er, bei dem Zwiespalt in den Principien, mit dem Teleophanes in der Christologie zu Rande zu kommen vermag; mir scheint dieß unmöglich.

Theologos. Nach der hitzigen Debatte, die so eben zwischen Krystalloon und Teleophanes geführt worden ist, und welche die äußersten Prämissen der Christologie unseres Teleophanes in Frage stellte, möchte ich wohl dem allgemeinen Wunsch der Freunde nachgeben, von meinen metaphysischen Bedenken gegen die Rede des Teleophanes absehend, mich sogleich zum eigentlichen Thema und seinen nächsten Prämissen hinzuwenden. Hat doch Teleophanes selber es von der Hand gewiesen, näher auf dieselben einzugehen. Nur sehe ich mich gezwungen, zu meiner eigenen Rechtfertigung,

auf einige Anklagen gegen mich in aller Kürze zurückzukommen, welche Teleophanes in meiner Kritik seiner Rede begründet fand.

Zuerst bin ich beschuldigt worden, daß ich auf eine Frage zurückgegangen sei, die für einen Philosophen des neunzehnten Jahrhunderts gar keine Geltung mehr habe und die nur zu Kants Zeiten sei berechtigt gewesen, auf die Frage nach der objectiven Gültigkeit der Begriffe, nach der Objectivität der Idee. Ich bin der Meinung, daß diese Frage für den menschlichen Geist, für den theoretischen wie den praktischen, und so auch für die Philosophie, immer da sei. Jeder Fortschritt des sittlichen Lebens, jeder Fortschritt auf irgend welchem Erkenntnißgebiet, bringt die Frage ihrer Lösung näher; aber mit jedem Fortschritt wird sie neu, und in tieferer Fassung aufgeworfen. Warum hat sie denn Aristoteles nach Plato wieder aufgenommen? Und weßhalb verbietet Teleophanes dem Aristoteles nicht, was er mir verbietet? Die Kantische Fassung der Frage war eben nur eine besondere Fassung, in anderer Gestalt liegt sie auch der Philosophie Eueres Meisters zu Grunde; und sie ist es, wenn Ihr genau zuseht, die auch die ganze Schule in verschiedene Heerlager spaltet. Daß die Principien des Denkens auch die des Seins, die des Seins auch die des Denkens sind, bin ich weit entfernt, zu bestreiten; auf ihrer Einigkeit beruht überhaupt die Möglichkeit der Speculation, beruht die Gewißheit, die der menschliche Geist vom Absoluten hat. Aber dennoch kann die Vermittelung des Denkens und Seins, deren fundamentale Darlegung für immer das Problem der Philosophie bleiben wird, gar verschieden bestimmt werden: bald oberflächlicher, bald durchgreifender, bald mehr partiell, bald mehr total, bald abstracter, bald concreter. Wird die Philosophie diese Vermittelung einstmals gefunden haben absolut, dann wird in und mit ihr alle Erkenntniß abgeschlossen sein.

Dieß als meine Rechtfertigung gegen den Vorwurf, daß ich zum Kriticismus oder sonst wohin zurückstrebe. Es war aber zu dieser Anklage nicht einmal ein Anlaß in meiner Kritik der Rede des Teleophanes. Es ist mir nicht in den Sinn gekommen, diese Fundamentalfrage aller Philosophie in Anregung zu bringen, sondern mein Einwand besagte nur, daß, um einen Gegenstand denkend

zu durchdringen, man ihn unter die entsprechenden Denkbestimmungen fassen, und dieß Entsprechen nachweisen müsse. Teleophanes will von der Geschichte, von der Christologie sprechen, und faßt sie unter den Gedanken des Sich-Wissens des Absoluten; mag das seine Ansicht sein, ich fordere den Beweis dafür. Seine ganze Rede beruht auf der Voraussetzung, daß jener bestimmte Gedanke und jener bestimmte zu begreifende Gegenstand sich decken; aber das kann ich ohne Beweis nicht hinnehmen. Würde mir denn Teleophanes ohne Weiteres zulassen, wenn ich vom Löwen sprechen wollte und sagte: der Löwe ist der Grimm des Absoluten und nun auf diesen Satz eine weitläuftige Deduction baute? Wenn er mich hier interpellirte, so würde ich gewiß keinen Grund haben, ihm vorzuwerfen, er stelle die objective Gültigkeit der Begriffe in Abrede. Und ebenso hat er mir aus Mißverständniß untergeschoben, daß ich die Realität der Kategorien des Allgemeinen und Einzelnen, des Einen und Vielen u. s. w. läugne. Ich fragte nach der Berechtigung und dem Sinne ihrer bestimmten Anwendung: ob sie wirklich das reale Verhältniß des Absoluten zur Welt, oder die Principien für die Entwickelung der Menschheit enthalten. Gerade weil sie objectiv gültig sein sollen, muß ihre logische Entwickelung und Auseinandersetzung der Art sein, daß sich das Gegebene wirklich darunter fassen läßt; nicht ihre objective Gültigkeit, sondern die Richtigkeit ihrer logischen Dialektik und die Art ihrer Verwendung habe ich bestritten.

Teleophanes. Mit andern Worten, Du giebst die Richtigkeit meiner ganzen Anklage zu. Du räumst jetzt ein, daß mit Begriffen an die Realität gekommen werden kann, und giebst der Sache die Wendung, als habest Du nur meinem Begriff, nicht den Begriffen überhaupt diese objective Gültigkeit absprechen wollen. Deine Kategorien also, Freiheit und That u. s. w., wären fähig, das reale Verhältniß des Absoluten zum Menschen auszudrücken. Da ich sie nun auch als die meinigen nachgewiesen habe, so stimmen wir doch insofern in den Principien (wenn auch noch nicht in allen Consequenzen) überein, als Du den Unterschied einer logischen (theoretischen) und einer realen (praktischen) Wahrheit, der auch bei Krystalloon vorkam, scheinst fallen gelassen zu

haben; so daß nunmehr Aussicht vorhanden ist, Dich vielleicht recht bald in den Schooß unserer Schule zurückkehren zu sehen.

Theologos. Eine zweite Anklage gegen mich hat Teleophanes aus meinem Einwande gegen seine Rede genommen, daß er nirgend ein wahrhaft Anderes, sondern nur den Schein eines Andern dem Absoluten gegenüberstelle. Das ist allerdings ein wesentlicher Einwand von mir gewesen, und ich werde dabei bleiben, trotz aller Bannstrahlen seiner alleinseligmachenden Speculation. Da er aber eigentlich weiter nichts gegen mich gesagt hat, als: „So wenig als das die wahre Idee wäre, was nicht das Wesen der Realität selber ausmacht, so wenig ist das wahre Absolute, was nicht das reale Anderssein seiner selbst überwunden und zur concreten Einheit mit sich zurückgeführt hätte," einen Satz, den ich freudig zu meinem eigenen mache, den ich aber eben bei Teleophanes nicht bewährt finde; so bin ich jeder weitern Rechtfertigung überhoben.

Teleophanes. Die Bewährung meines Satzes liegt eben darin, daß ich an der individuellen Freiheit des Menschen ein eben so reales Anderssein besitze, als Du. Du läugnest nicht, daß das Absolute die menschliche Freiheit mache. Du willst nur nicht mit Erigena zugeben, daß es sie dann auch sein müsse. Du sagst also: Gott macht ein reales Anderes; ich behaupte: er ist es auch. Ist nicht auf beiden Seiten die Schwierigkeit dieselbe? Ist es denn aber so sehr schwer einzusehen, daß dieß gerade zum Begriffe des Absoluten erforderlich ist, auch im real Andern seiner noch das Absolute zu sein?

Theologos. Eine dritte Anklage, auf Neo-Schellingianismus lautend, hat Teleophanes aus meinen Angriffen, wie er sagt, auf das „Substantialitätsverhältniß" gezogen, in welchem nach meiner Ansicht seine Gottes-Idee stehen bliebe. Das habe ich aber weder dem Ausdrucke noch dem Sinne nach gesagt; und er brauchte mir gar nicht zu versichern, wie sein ganzes Dichten und Trachten auf die Erfassung der absoluten Persönlichkeit ausgehe. Ich bin durchaus in meiner Kritik dem Processe seines Absoluten von der Substantialität zur Subjectivität nachgegangen, kann aber darin freilich kein „anundfürsichseiendes Absolute"

entdecken, „das ewig sei Begriff und Realität," wozu sich doch Teleophanes nach der neuesten Wendung seiner Philosophie bekennt. Doch hierüber ist in der Debatte mit Krystalloon genug verhandelt worden.

Teleophanes. Daß Du dieß anundfürsichseiende Absolute in meiner Ansicht nicht zu entdecken vermochtest, liegt eben in Deiner Behauptung, daß die Substantialität nur die Substantialität sei; wodurch Du mir dann freilich die Möglichkeit benimmst, daraus zur Persönlichkeit zu gelangen. Du selbst aber gestehst damit, nur die logische Identität des Verstandes, gerade wie Krystalloon, zum Principe des vernünftigen Denkens zu machen.

Theologos. Auf weitere Anklagen, die Teleophanes gegen mich gerichtet, als z. B. gegen eine von mir behauptete Transscendenz des Absoluten (da ich doch in Wahrheit bei der Transscendenz des Absoluten so wenig eine philosophische oder irgend eine Erkenntniß für möglich halte, als bei der Immanenz, und es mir nicht im mindesten beikommt, einem modernen Nominalismus Vorschub zu leisten), ferner gegen einen Fatalismus, der sich bei meiner vermeintlichen Transscendenz des Absoluten herausstellen würde, endlich gegen den Mechanismus, mit welchem ich nach meinen Prämissen Christum in die Welt einführen müßte, brauche ich nicht einzugehen, da dem Teleophanes nur oblag, seine Ansicht zu vertheidigen, nicht über die meinige Hypothesen zu machen.

Teleophanes. Diese Hypothesen, womit ich, mit Deiner Erlaubniß, den Krieg in Feindes Land spiele, werden so lange unerschüttert bleiben, bis Du mir wirst nachgewiesen haben, daß ein absoluter Wille ohne Transscendenz und eine sich wissende Allmacht ohne Fatalismus fürs Individuum möglich sei.

Demogeron. Hat dieß Präludium auch noch nicht alle Principienfragen gelöst, so seid Ihr Euch doch, wackere Streiter, in den wesentlichsten bedeutend näher gerückt; so daß Krystalloons Furcht, Ihr würdet Euch nicht einigen können, schon mehr in den Hintergrund tritt. Geht nun also unverzagt ans Werk!

Theologos. So sehe ich, Eurem Wunsche Beifall gebend, von all dem eben Angeführten ab, und wende mich straks zu den

unmittelbaren, zu den nächsten Vordersätzen, auf welche die Ansicht unseres Teleophanes von Christus sich stützt; und da begegnet mir zuerst seine Behauptung vom vorgeschichtlichen Zustande der als ewig gesetzten Menschheit, und von der Sünde. Ich knüpfe dabei zunächst an die im Allgemeinen schon von mir aufgestellte Behauptung an: Teleophanes läugnet selbst am Bestimmtesten die Ewigkeit des Menschengeschlechts, die ihm doch zu erhärten so sehr am Herzen liegt. Denn die Menschen, die vor dem Sündenfall in der vorgeschichtlichen Weltperiode da gewesen sein sollen, sind keine Menschen, weil, so lange keine Trennung des individuellen Bewußtseins vom Absoluten, das dadurch nach Dir transscendent wird, Statt gefunden hat, auch keine Menschheit existiren kann.

Teleophanes. Vor der Sünde hat sich das menschliche Bewußtsein aber doch noch nicht vom Absoluten losgerissen. Willst Du also das Menschengeschlecht erst mit dem Act dieses Losreissens entstehen lassen?

Theologos. Bei Dir entsteht vielmehr ein menschliches Bewußtsein erst aus der Sünde; ich dagegen nehme eine Trennung des Menschen vom Absoluten auch ohne Sünde an.

Teleophanes. Ich kann mir diese Trennung nur als Sünde denken.

Theologos. Die Trennung liegt schon in der Freiheit des Menschen. Die Sünde ist aber nur ein Accidenz dieser Freiheit, erst ihre weitere Folge, nicht aber unmittelbar mit ihr gegeben.

Skopas. Wie definirst Du dann die Sünde?

Theologos. Sie ist die bewußte Losreißung, das freigewollte Widerstreben des Einzel-Willens gegen den allgemeinen, göttlichen.

Skopas. Also muß doch vorher ein Zustand existirt haben, von dem man sich losreißen kann, und worin also die Trennung noch nicht vorhanden war.

Theologos. Mit dem Wissen von der Uebereinstimmung des einzelnen und allgemeinen Willens entsteht auch das Bewußtsein des Gegentheils.

Teleophanes. Das gebe ich ja Alles zu. Was scheidet uns also noch? Beide sehen wir die Sünde als ein Entstandenes an; Beide behaupten wir die Präexistenz des Menschengeschlechts vor der Sünde.

Theologos. Ich behaupte: „Das Bewußtsein des Menschen ist schon vor der Sünde da;" Du aber setzest in dieser Zeit noch gar kein menschliches Bewußtsein. Mir hat der Mensch ursprünglich Freiheit. Aus der Freiheit entspringt aber unmittelbar die That; und mit jeder That erzeugt sich das Bewußtsein des Guten und des Bösen.

Oikodomos. Nach der That, sagst Du, weiß erst der Mensch vom Guten und vom Bösen. Du mußt also, gerade wie Teleophanes, erst zugleich mit der Sündenthat das Bewußtsein des Menschen setzen. Und wolltest Du den Menschen anders als Teleophanes, so müßte nach Dir der Mensch von Anfang an gesündigt haben.

Theologos. Keineswegs! Mit dem Bewußtsein der Freiheit kann der Mensch gut handeln, ohne daß er zu sündigen brauchte.

Teleophanes. Nun gut! Auch hierin sehe ich keinen Anlaß zum Streite. Nur möchte ich diesen vorsündlichen Zustand nicht als ein Bewußtsein der Trennung des Menschen vom Absoluten bezeichnen. Der Mensch wußte sich damals wohl schon als Subject, aber nur in Uebereinstimmung mit dem Absoluten; er war frei, aber nicht mit dem Bewußtsein der Trennung. Er handelte aus Inspiration oder aus göttlichem Wahnsinn, wie ich einmal gesagt habe. Würdest Du diesen Platonischen Zustand nicht als einen freien gelten lassen?

Theologos. Ja, ich weiß, Du hast in Deiner langen Rede am Anfange viele Standpunkte durch einander gewürfelt.

Teleophanes. Kurz, kannst Du Dir nicht freie Regungen des Menschengeschlechts aus Instinct denken?

Theologos. Instinct ist wieder ein sehr unbestimmtes Wort, und nichts specifisch Menschliches.

Skopas. So würde ich Dir das Naive als das vorschlagen, was Teleophanes meint.

Teleophanes. Ja, oder ich setze in der vorgeschichtlichen Zeit das Gute als ein Gefühl, wie noch jetzt z. B. im Weibe.

Theologos. Was wir als Gefühl kennen, ist immer nur Resultat einer Reflexion, ein durch die Vermittelungen des Verstandes hindurchgegangener Inhalt der Vernunft, ein Schatz von Erfahrungen, aus dem wir handeln, und der nur den Schein der Unmittelbarkeit hat.

Teleophanes. Du hast Recht, wenn Du von der Zeit sprichst, wo die unmittelbare Reinheit des Geistes schon durch das Sündenbewußtsein getrübt worden. Dieß ist aber noch nicht anwendbar auf eine Zeit, wo die ursprüngliche Einheit des Einzel-Willens mit dem allgemeinen noch gar nicht zerrissen worden war.

Theologos. Der Unterschied unserer Ansichten bleibt immer der, daß ich den Differenz-Punkt zwischen Gott und Welt früher stellen zu müssen glaube, als Du es thust.

Teleophanes. Ich stelle ihn so früh als Du, und zwar ewig; aber ich potenzire ihn nicht von Anfang an zum Gegensatze, und das thust Du ja auch nicht, da Du gleichfalls die Sünde erst als ein später Hinzukommendes behauptest. Die Aristotelische Definition der Empfindung möge erläutern, wie ich es meine; und dieß Beispiel ist hier gerade passend, da, insofern der Handelnde im Gefühl bleibt, jene Trennung noch gar nicht vorhanden ist. In der wirklichen Empfindung, sagt nämlich unser Philosoph, ist Empfindendes und Empfundenes Eins. Der Möglichkeit nach ist das Empfindbare und Empfindliche verschieden; die Thätigkeit des Empfindens hebt aber diese Trennung auf. Gerade so handelt nun das vom Absoluten ergriffene Individuum in der Spontaneität des Gefühls sittlich, ohne sich selbst vom Absoluten zu unterscheiden, obgleich es doch auch unterschieden ist.

Mehrere Freunde. Aus diesen Erklärungen ergiebt sich, daß beide Kämpfer über diesen Punkt einig sind.

Theologos. Die Differenz, die zwischen unsern Ansichten obwaltet, dürfte vielleicht deutlicher hervortreten, wenn ich, statt von dem menschlichen Bewußtsein und von der menschlichen Freiheit auszugehen, vom Begriff des Absoluten bei Teleophanes ausginge; was mir darum verstattet ist, weil in jenem ersten

Verhältniß absolutes und menschliches Sein nach unserem Freunde ganz zusammenfallen. Aus diesem erst nach der Sünde beginnenden Unterschiede zwischen Gott und dem Menschen folgt, daß, eben wegen ihrer der Sünde vorhergehenden Identität, mit dem Eintritt der Sünde das Absolute selber nach Teleophanes sündigt. Denn der einzelne Mensch ist nach Dir selber das Absolute. Kann nun aber wohl, ich frage es, das Absolute sündigen?

Teleophanes. Auf diese Frage läßt sich keine einfache Antwort geben. Die Sünde gehört mit in die Nothwendigkeit der geschichtlichen Entwickelung, in welche sich das Absolute auseinanderlegt. Aber es ist nicht das Absolute, als Absolutes, welches sündigt. Ebenso wenn der Adler ein Lamm zerhackt, so ist es offenbar das Absolute, das in ihm thätig ist. Weil jedoch die Thätigkeit der Natur eine solche ist, worin noch kein Unterschied der Individualität gegen das Allgemeine eingetreten ist: so ist man eher geneigt, die natürlichen Thätigkeiten, namentlich der leblosen Wesen, dem Absoluten als solchem zuzuschreiben, die menschlichen Thätigkeiten aber von ihm auszuschließen.

Theologos. Daß Du die Sache so materialistisch nehmen würdest, darauf war ich nicht gefaßt.

Teleophanes. Mißversteh' mich nicht, mein theuerer Freund. Die Schwierigkeit ist allerdings nicht klein, genügend zu erklären, wie aus dem sündlichen Zustande die Sünde habe entspringen können. Aber sie ist auf meiner Seite nicht größer, als auf der Deinigen. Du sagst, der Mensch sei gleich von Anfang an ein selbstständiger; und so willst Du es dadurch vermeiden, seinen späteren Fehltritt aus dem Absoluten selber ableiten zu müssen. Aber das Absolute gab ihm doch diese Selbstständigkeit, gab ihm also das, womit er die Kraft hatte zu sündigen, — kurz, es ließ die Sünde geschehen und schuf ihre Möglichkeit. Nun siehst Du, gerade ebenso kann ich sprechen, auch ohne einen absoluten Willen jenseits des menschlichen anzunehmen. Das menschliche Subject war im Gefühl zwar Eins mit dem Absoluten; seine Regungen waren die des Absoluten. Mit einem Worte, ich habe in der vorhistorischen Zeit die Freiheit der Kinder Gottes geschildert, die gar nichts anders wissen, als daß der Wille des Absoluten

in ihnen ihr eigener Wille ist. Aber da sie einzelne Subjecte sind, so liegt in ihnen die Möglichkeit, sich dem Absoluten entgegen zu bestimmen. Diese Möglichkeit ist aber zunächst ganz in den Hintergrund gedrängt, ist eine ganz bewußtlose.

Theologos. Dadurch hören die Wesen, die Du im Urzustande annimmst, eben auf, Menschen zu sein, weil sie nicht frei sind; denn dazu gehört das Bewußtsein der Möglichkeit des Bösen.

Oikodomos. Kinder sind doch Menschen, obgleich das Bewußtsein des Bösen noch nicht bei ihnen aufgetaucht ist.

Theologos. So kann man sie auch noch nicht eigentlich frei nennen. Auch paßt das Beispiel hier nicht. Denn die Kinder, in denen die Freiheit noch nicht da ist, setzen in den Eltern Wesen voraus, in denen die Freiheit schon eine wirkliche geworden; hier aber handelt es sich um einen Zustand, dem wirklich gewordene Freiheit nicht vorausgeht. Freiheit schließt aber, wir mögen sie definiren, wie wir wollen, immer eine Vorstellung der zukünftigen Handlung und ein Wissen um ihre Uebereinstimmung oder Nicht-Uebereinstimmung mit den Gesetzen des freien Wesens in sich. Denn Freiheit ist nicht, ohne vorher das Bewußtsein dessen zu haben, was ich thun werde. Dazu gehört auch die Gewißheit, daß ich es lassen und das Gegentheil davon thun könne.

Teleophanes. Freiheit setzt aber auch voraus, daß sie ihre eigene Ursache sei, also sich erst selbst zu dem gemacht habe, was sie ist; denn ohne dieß ist sie keine Freiheit. Willst Du das Beispiel der Kinder nicht gelten lassen, so müssen ihre Eltern auch einmal erst die Freiheit errungen haben, um sie zu besitzen, also, wie die Kinder, einst nur an sich frei, d. h. ihres Besitzes noch nicht gewiß gewesen sein. Sagte ich nun also auch vorhin, daß, ungeachtet der Spontaneität des Handelns bei den vorsündlichen Menschen, das Bewußtsein der Möglichkeit des Bösen ursprünglich ganz zurücktritt, so muß ich doch ebenso behaupten, daß es allmälig immer mehr hervorbricht, gerade wie noch jetzt beim Kinde. Das Absolute sündigt also nicht, weil das allmälige Hervortreten dieses Bewußtseins des Subjects, auch dem Absoluten zuwider handeln zu können, eben das allmälige Selbstständig-Werden und Sich-Losreißen des Individuums von dem Absoluten — das reale

Anderssein, wie Du es nennst — erzeugt, während vorher das absolute Subject und das einzelne Subject sich noch nicht entgegengesetzt waren.

Deinologos. Ich muß hier auf das Bestimmteste gegen jeden Unterschleif warnen, wenn Teleophanes nun doch durch eine Hinterthür die Freiheit als das ursprünglich dem Menschen Einwohnende behaupten will, nachdem er in der Disputation gegen mich die Freiheit hartnäckig als ein erst später Entstandenes hatte durchfechten wollen.

Teleophanes. Gemach, mein Guter! Stürme nicht mit solcher Heftigkeit auf mich ein! Nicht die substantielle Freiheit, sondern nur die Willkür kann ich als ein Entstandenes behauptet haben. Auch war der Schluß unserer Debatte ja der, daß, nachdem Du allerdings meine Ansicht so aufgefaßt hattest, als läugne ich alle und jede Freiheit in der ursprünglichen Menschheit, ich mit der Unterscheidung hervortrat, der Mensch habe von Anfang an die ansichseiende Freiheit gehabt, wenn er auch noch nicht für sich frei war.

Theologos. Freiheit ist aber Thätigkeit, und Thätigkeit nicht ohne Fürsichsein möglich; so daß die Freiheit auch gleich anfänglich Fürsichsein sein muß.

Teleophanes. Ich will zugeben, daß jede freie Thätigkeit Fürsichsein voraussetzt. In der vorgeschichtlichen Zeit ist die fürsichseiende Freiheit aber noch nicht die des einzelnen Subjects. Dieses hat wohl die Möglichkeit, willkürlich zu handeln, sich dem Absoluten entgegenzusetzen; aber es übt sie noch nicht aus, — es ist nur an sich frei. Die freie Thaten der Sittlichkeit, die das Subject begeht, sind also nur Ausflüsse seiner ersten, ganz in der Identität mit dem Absoluten ruhenden Freiheit. Die fürsichseiende Freiheit, die sich dabei zeigt, ist die Freiheit des Absoluten im endlichen Subjecte, dessen individuelle Freiheit nur an sich ist, insofern es nur die Möglichkeit der Trennung in sich schließt.

Deinologos. Eine äußerst feine Distinction!

Teleophanes. Ich könnte auch sagen, das Subject ist zunächst eine reine Form, in welcher der Inhalt des Absoluten erscheint. Wenden wir dieß auf den Unterschied der ansichseienden

und fürsichseienden Freiheit an, so würde sich die Sache so stellen, daß der Mensch das Fürsichsein der inhaltsvollen Freiheit, welche eben die göttliche selber ist, habe, die formelle Freiheit aber nur an sich in ihm vorhanden sei. Der Mensch ist Bewußtsein, Freiheit, aber noch nicht im Gegensatz gegen die Natur, das Absolute. Das einzelne Subject ist noch nicht, als solches, für sich frei; d. h. es handelt noch nicht willkürlich.

Theologos. Also hat der Mensch, als Subject, noch keine Freiheit.

Teleophanes. Er hat ja die des Absoluten, dessen Substrat er ist, und die Möglichkeit, sich gegen das Absolute zu setzen.

Theologos. Also er hat das Bewußtsein der Sünde?

Teleophanes. Nein! Weil er sich dieser seiner diabolischen Kraft noch nicht bewußt ist, so erlangt er erst mit der Zeit dieses Gefühl seiner Anti-Göttlichkeit, während ursprünglich das Gefühl seiner unmittelbaren Identität mit dem Absoluten allmächtig in ihm obwaltet.

Demogeron. Die metaphysischen Vorfragen scheinen mir zwischen den Kämpfern erledigt. Sie kamen erstens darin überein, daß in der vorsündlichen Zeit zwar ein Unterschied des Menschen von Gott, aber noch kein Gegensatz vorhanden sei. Und dieser Satz genügte dazu, daß sie zweitens Beide einander zugaben, im Urzustande sei dem Menschen so viel Selbstständigkeit gelassen, um die in ihm angelegte Freiheit der Willkür durch die Sünde zur Wirklichkeit zu bringen. Ihr könnt also, ohne Euch einen Sprung zu Schulden kommen zu lassen, nunmehr an die Lehre von Christus gehen.

Theologos. Es bliebe immer (selbst wenn wir über die vorigen Punkte hinausgekommen wären) die für die Christologie höchst wesentliche und über sie schon vorläufig entscheidenden Vorfrage übrig, ob der in der wirklichen Sünde eingetretene Gegensatz zwischen Gott und Menschen ein nothwendiger war, und in welchem Sinne, ob ein metaphysisch nothwendiger, wie Teleophanes will. Die Vorstellung des Bösen, als etwas wesentlich mit der Freiheit Gegebenes, denke ich mir zwar für den Menschen

nothwendig, nicht aber die **Thät**. Wäre Dir auch diese nothwendig, damit das Absolute und die Menschheit werde: so müßtest Du jeden absoluten Maßstab für die Moralität und Verantwortlichkeit des Menschen aufgeben, die für einmal gesetzte Nothwendigkeit der Sünde würde für immer gesetzt sein; die erste Thatsache würde sich in jedem Individuum, in jeder Handlung wiederholen müssen.

**Teleophanes.** Auch diese letzte Vorfrage darf uns nicht entzweien. Eine Zufälligkeit kann die Sünde doch nicht sein, wenn sie auch erst in einer bestimmten Zeit mit voller Deutlichkeit hervorgetreten ist. Denn dann würde die Erlösung ja eben so zufällig. Laß also die ursprünglichen Menschen sich immerhin mit der **Vorstellung** des Bösen begnügt haben, weil eben ihr socialer Zustand ihnen noch keine Veranlassung zur sündigen **That** gab. Erst an dieser kann sich die Vorstellung aber erst recht verdeutlichen. Auch ist die Freiheit so lange noch nicht in der Wirklichkeit bewährt, als der Mensch nur die eine Seite, das Gute, bethätigt, die andere, das Böse, sich bloß vorstellt. Zur vollendeten Ausgeburt der Freiheit bedarf es also, nach meiner Ansicht, allerdings der That. Die metaphysische Nothwendigkeit der Freiheit, ohne die der Mensch eben eine bloße Maschine, folglich kein Mensch wäre, fordert die metaphysische Nothwendigkeit der Sünde. Denn das Product der Freiheit, das Gute, ist nur als die Thätigkeit, wodurch das Böse überwunden wird, zu fassen. Die metaphysische Nothwendigkeit der Sünde ist aber dadurch nicht aufgehoben, daß dieselbe erst später unter den Menschen auftrat; denn sonst wäre kein immer erst in der Zeit zu realisirender Zweck, auch nicht einmal der der Weltgeschichte, metaphysisch nothwendig. Wenn dann seit dem Sündenfall nun auch alle Menschen sündigen, und sündigen müssen, durch den Einbruch der geschichtlichen Zeit, so hebt dieß doch die Freiheit keineswegs auf, sondern realisirt sie nur, weil eben Eins ohne das Andere gar nicht sein kann.

**Theologos.** Du willst also durch die Behauptung der Nothwendigkeit von Sünde und Erlösung nur sagen, daß die That eine in der allgemeinen Welt-Ordnung gerechtfertigte sei?

**Teleophanes.** Allerdings! Greife denn also endlich meine Ansichten über die Christologie selbst näher an!

Theologos. Unsere Sache bleibt sich ganz gleich, mögen wir die Sünde oder die Erlösung ins Auge fassen. Ist die Sünde eine metaphysische Nothwendigkeit; d. h. ist ihr Eintritt ein nothwendiges Moment im Processe des Absoluten, so wird die Erlösung, das andere gleich nothwendige sein; denn der Begriff muß sich aus seinem Zerfall wieder herstellen. Du nimmst keine Rücksicht darauf, daß diese Vorgänge, oder richtiger diese Thaten, die Sünde und Erlösung, auf dem Gebiete des Freien vor sich gehen; sie sind Dir wie die nothwendigen Entwickelungsphasen eines natürlich Lebendigen. Das Absolute, das Du annimmst, soll es seine Wirklichkeit erreichen, so muß es diesen nothwendigen Proceß durchlaufen; es muß in der Sünde mit sich zerfallen, in der Erlösung seine Identität erreichen. Nach Dir sucht Gott seine eigene Versöhnung. Denn Du hast nur das Eine sich selbst entwickelnde Identische, und das ist dem Gesetze des Processes unterthan: leidend folgt es dem Verlaufe desselben, um sich selbst erst zu gewinnen, um frei zu werden, — um zu sein, was es sein soll; es ist in die Macht dieses Sollens, dieses Gesetzes gegeben, das insofern, dem werdenden Absoluten gegenüber, das Höhere, Mächtigere und Freie zu nennen ist.

Teleophanes. Dein Haupteinwand bleibt der, daß, weil ich Sünde und Erlösung als gleich nothwendige Thaten setze, sie mir darum blinde Entwickelungen des Absoluten sein müssen. Ich sage aber: Auch die freie Selbstbestimmung des Menschen muß als nothwendige Entwickelung der Gattung angesehen werden, selbst vom christlichen Standpunkt der Vorhersehung. Das Absolute kann nur Einen Zweck haben, das Gute, dem das Menschengeschlecht mit Nothwendigkeit entgegengeht. Dieser Zweck muß also auch von den Individuen ergriffen und ausgeführt werden. Aber darum hört dieß Nothwendige nicht auf, freie That der Individuen zu sein. Denn welches Individuum diesen Zweck und seine jedesmalige Bestimmtheit in verschiedenen Zeiten zuerst ergreife, in seinem Wissen befestige, und hernach zur That gebäre, das ist durch die freie Selbstbestimmung der Einzelnen vermittelt. In unserem Falle ist also die Erlösung eine nothwendige That der Menschheit; diese konnte nicht nicht mit dem Absoluten sich

versöhnen, wie sie nicht hat nicht fallen können. Aber wie viele Individuen sterben unversöhnt dahin, weil sie sich diesen Zweck des Absoluten nicht anzueignen und darzustellen versuchten oder vermochten! Ebenso daß in Christus dieser Gedanke zum ersten Male in seiner vollständigen Klarheit auftauchte, und den Nachkommenden zum Vorbilde sich realisirte, das ist Christi freie That. Nennst Du selbst die Macht des Entwickelungsgesetzes das Höhere, Freie, gegenüber dem werdenden Absoluten, wie kannst Du wähnen, daß ich dem Absoluten nicht selbst diese Macht der höhern substantiellen Freiheit (weil das Gesetz eben sein eigenes ist) mitten im verschwindenden Scheine seines Werdens zuschreibe? Der Mensch dagegen, wie er sich frei diesem Freien ergeben kann, hat doch auch zugleich die Willkür, sich zum Theil außer dieser Macht zu setzen, sie seinem Willen transscendent zu machen; und das war die relative Transscendenz, die ich in unsern ersten Unterredungen stets verfocht.

Theologos. Ich bin am Wenigsten gesonnen, den Menschen in seiner Freiheit und deren Bethätigung aus seiner Beziehung zu seinem Zweck, der Gott selbst ist, zu lösen. Der Mensch ist als freies Subject stets auf das Absolute bezogen, und in dieser Beziehung wurzelt sogar sein Subject-Sein; in ihr liegt der Fortschritt des Menschengeschlechts und des Einzelnen als ein nothwendiger, als ein ewiger, d. h. als ein göttlich gewollter, — nur aus dieser Beziehung kann er begriffen werden. Aber ich verlange auch, daß das Absolute mit dem ganzen Ernst des Wortes als Zweck, d. h. als Princip des menschlichen Strebens gefaßt werde, das sich nicht erst im menschlichen Thun producirt, sondern in ewiger Vollendung dem menschlichen Geiste sich zu erkennen giebt. Nur das menschliche Bewußtsein hat sich zu vollenden, es hat der Unendlichkeit seines Gegenstandes, seines Zwecks, seines Princips gleich zu werden; nur das giebt eine freie Bewegung, die, mit dem Hinblick auf das Ziel, ganz gewiß auch eine nothwendige ist. Wie kann denn aber Das Princip und Zweck einer Bewegung sein, was in der Bewegung selbst erst wird? wie kann es selbst frei sein, da es, im fortlaufenden Proceß seines Leidens, Thätigkeit, Subjectivität und Freiheit erst erwerben soll, da es

seine eigene Vollendung noch als eine zukünftige hat? wie soll zu ihm ein freies Verhältniß möglich sein, da es Freiheit nur giebt dem Freien gegenüber, da Freiheit sich nur gründet auf das Bewußtsein an und für sich seiender Principien, da nach der Ansicht des Teleophanes consequent jeder Act menschlichen Strebens nur ein in der den Proceß des Absoluten selbst beherrschenden Ordnung gegründeter ist, dazu bestimmt, das Absolute seiner Vollendung näher zu bringen? Du hast, mein Freund, an die christliche Vorstellung des Vorhersehens erinnert, in der ja auch eine Nothwendigkeit gegeben sei. Ganz gewiß! und dieß „Vorher" drückt eben das **a priori** des Gedankens aus, die Priorität des Princips, des Zwecksetzenden, zu dem sich alles menschliche Denken und Vollbringen als das Nachher verhält. Dieß **a priori**, dieß absolute Insichvollendetsein des Zwecksetzenden vor aller geschichtlichen Entwickelung giebst Du auf; darum sträube ich mich gegen Deinen Proceß des Absoluten. Ich kann, so wahr ich nicht aus dem Bereich des menschlichen Bewußtseins heraustreten kann, in welchem mir immer dem Unbedingten ein Bedingtes, dem Apriorischen ein Abgeleitetes gegenübertritt, und alle Einheit als Aufgabe einer Vermittelung, einer Synthesis erscheint, Deine Identität des Unendlichen und Endlichen, der Nothwendigkeit und Freiheit, des **Prius** und **Posterius**, — diese Identität, die Du auch wohl als Proceß fassest, nur als einen unaufgelösten Widerspruch hinnehmen, in welchem alle berechtigten Unterschiede um ihre Stärke und um ihren Werth gekommen sind, und die Vereinigung eine rein nominelle geblieben ist.

Der ästhetische Freund. Ich glaube, daß durch meines Freundes Teleophanes Schuld die Discussion auf eine schiefe Bahn gelenkt wird, indem er öfter Ausdrücke der Vorstellung gebraucht, wie vorhin das Vorhersehen, deren er wohl thäte, sich zu enthalten, um dem Gegner keine Gelegenheit zu geben, daraus nach seinen „menschlichen Vorstellungen" Consequenzen zu ziehen.

Hylibates. Ist Theologos mit seinen menschlichen Vorstellungen denn noch im Besitze der Erkenntniß des Absoluten?

Teleophanes. Giebt er nicht, indem er das göttliche Zweckbewußtsein zu einem Vor und das menschliche Sich-Vollenden zu

demselben in zeitlicher Entwickelung zu einem Nach macht, jede Möglichkeit der Speculation auf? ja, widerspricht er nicht seinen eigenen Prämissen, welche die Zeit zu einer bloßen Vorstellungsweise des Menschen machen, die aufs Absolute durchaus nicht passe? Wenn die Totalität der zukünftigen und vergangenen Entwickelungs-Momente des Weltgeistes, in Eine Einheit zusammengefaßt, das wahre Absolute sind, wie kann dieß, durch den Uebergang einer Stufe zur andern, seiner Vollendung näher gebracht werden? Du thust, als ob die Glieder die Totalität setzten, und nicht vielmehr diese die einzelnen Phasen bedingte. Die in zeitlicher Erscheinung zuletzt auftretende Vollendung des Zwecks ist das absolute „Gedanken-Prius" aller seiner von ihm sich selbst vorausgesetzten Bedingungen. Es weiß sich zu allen Zeiten auf dieselbe Weise; und die in zeitlicher Succession auftretenden Unterschiede seines Wissens sind allerdings die Seite der menschlichen Entwickelung. Nur muß der in allen diesen Momenten sich durchziehende Faden der Identität des Absoluten nicht außer ihnen gesetzt, sondern als der feste Stock betrachtet werden, der in dieß bewegliche Gewebe ewig eingesenkt ist. So allein wirst Du die Einheit und Verträglichkeit der absoluten Nothwendigkeit mit der menschlichen Freiheit verstehen, deren Erkenntniß ja eine der Hauptaufgaben unserer Philosophie ist. Dann wirst Du die Weltgeschichte nicht mehr mit Deinem menschlichen Bewußtsein, mit dem unauflöslichen Jacobischen Gegensatze eines Bedingten und Unbedingten, sondern im Lichte des Absoluten erkennen.

Theologos. Es giebt überhaupt nach meiner Ansicht gar keine Erkenntniß, als im Lichte des Absoluten. Auch die Erkenntniß der Mathematik, der Naturwissenschaften, wenn sie wirklich eine ist, wenn sie auf das Allgemeine und Nothwendige geht, d. h. die Erscheinung und das Einzelne von ihrem Principe aus begreift, ist im Lichte des Absoluten. Die Kluft gebe ich gar nicht zu, die Teleophanes zwischen der speculativen und anderer Erkenntniß aufstellte, indem er gegen Krystalloon behauptete, daß der Satz des Widerspruchs, die Schlußformen und dergleichen in der Speculation keine Stelle hätten. Gilt der Satz des Widerspruchs logisch, ist er die **conditio sine qua non** aller Logik, dann

gilt er vom Stein so gut wie vom Absoluten. Das menschliche Bewußtsein ist ein auf allen Stufen mit sich Identisches, in der Anschauung und Vorstellung wirkt schon der speculative Gedanke: und der speculative Gedanke überschreitet nicht die Sphäre des menschlichen Bewußtseins, und hat es auch gar nicht nöthig, denn in dem ganzen Bereich desselben ist das Absolute wirksam.

Teleophanes. Auch mein ganzes Bestreben ist, jene Kluft auszufüllen: aber freilich kann dieß meiner Ansicht nach nicht dadurch geschehen, daß man, wie Du thust, den speculativen Begriff gänzlich der Vorstellung opfert, daß man, mit einem Worte, den Hauptstrahl des Absoluten außerhalb des Farbenspiels der menschlichen Entwickelung fallen läßt. So erweitert man nur die Kluft zur Unendlichkeit, statt sie zu füllen. Die Selbst-Erkenntniß des Absoluten ist mir auch die menschliche Erkenntniß von ihm? Nennst Du das eine Kluft? Aber auch die menschliche Erkenntniß, welche den logischen Verstandes-Satz des Widerspruchs zum Princip hat, kann ich mir nicht von der absoluten Vernunft-Erkenntniß unabhängig denken; sondern um nur diese, welche die Einheit der Gegensätze erfaßt, vollziehen zu können, müssen sie doch beide vorher im Bewußtsein auch geschieden sein. Beide Erkenntnisse jedoch in Wahrheit scheiden als die menschliche und göttliche, und dann doch auch noch mit den Lippen ihre Einheit bekennen, ungeachtet ihre Subjecte getrennt bleiben, das kann ich Dir nicht durchgehen lassen. Wenn Einer sich nun in dieß Gebiet des Auch zurückzieht, hört allerdings aller Streit auf.

Theologos. Wenn ich Unterschiede aufrecht erhalte, deren gründliche Vermittelung das Bewußtsein von der Speculation fordert, wenn ich diese tiefste Vermittelung in Deiner Lösung durch die ewige Identität, oder durch den Proceß des Absoluten nicht finden kann, und so lange das Recht des Unterschieds urgire, bis derselbe nicht seiner Natur entsprechend vermittelt ist, so glaube ich nicht, in die Vorstellung, wie Du sagst, zurückgefallen zu sein.

Teleophanes. Doch! bis Du selbst auf Deine Weise gelöst hast, was Dir auf die meine nicht genügt. Indessen freut mich Deine jetzige zugestehende Wendung, wodurch Du wiederum

nicht mehr das Princip, sondern nur die Art der Anwendung angreifst. Demnach sind auch nach Dir im Absoluten die höchsten Gegensätze vermittelt; nur kann dieß Wissen nicht für Dich sein, eben weil Dein Wissen nur das menschliche, nicht das Wissen des Absoluten von sich selbst ist. Und ist das noch kein Kriticismus. Denn der Zusatz, daß das Absolute im ganzen Bereich des menschlichen Bewußtseins wirksam sei, hebt nach Dir jene Trennung ja doch nicht auf, bleibt also eine bloße Redensart.

Theologos. Ich will Dir jetzt, um von aller metaphysischen Discussion fern zu bleiben, und Deine Vertheidigung Deiner Christologie zu beantworten, einen Unterschied entgegenhalten, auf den ich gleich beim ersten Angriff hindeutete, dessen Schärfe Du aber in Deiner Vertheidigung noch nicht gehörig begegnet bist. Ich habe eingewandt, Deine geschichtliche Entwickelung, deren Höhepunkt Christus ist, sei ein Proceß in der Vorstellung des Absoluten, kurz ein rein theoretischer Vorgang. Ich sagte dagegen: die Sünde, die Erlösung ist eine That; sie ist ein praktischer Vorgang. Der Unterschied ist der: In allem theoretischen Verhalten des Geistes wird der Gegenstand des Anschauens, Denkens, Erkennens als an sich daseiend vorausgesetzt, und wird nur seine Beziehung zum denkenden Subject herbeigeführt oder als eine nothwendige erwiesen. Jeder Beweis strebt nur, diese Beziehung des an sich schon vorhandenen Gegenstandes zum denkenden Subject als eine nothwendige darzustellen; er macht den Gegenstand nicht, sondern vermittelt nur seinen Zusammenhang mit dem Denkenden. Der Beweis für das Dasein Gottes schafft nicht erst das Bewußtsein von Gott. Die Geometrie setzt das Dreieck mit seiner gesetzmäßigen Natur als an sich vorhanden voraus, und bringt sie nur für das Bewußtsein des Geistes hervor. Selbst das Experiment der Naturwissenschaften setzt als an sich vorhanden voraus das Gesetz, auf dessen Enthüllung hingearbeitet wird. Soll also der Geist sich theoretisch auf etwas beziehen, so muß es schon ins Dasein gerufen sein. Im Denken ist also wohl ein Fortschritt; aber ich kann ihn nur einen idealen nennen, weil er das an sich Seiende nur für das Bewußtsein hervorbringt und allmälig die einzelnen Seiten des bereits Daseienden aufschließt.

Davon unterscheide ich nun den realen Fortschritt im praktischen Verhalten des Geistes. Das Handeln setzt an die Stelle des Daseienden ein Anderes, es macht das handelnde Subject selbst zu einem Andern; es bringt hervor und schafft, was nicht da war. Wenn also in der Menschheit ein realer Fortschritt gemacht wird, so wird er durch den Willen, durch die That vollbracht; ist auf diese Weise dann ein neuer Zustand gegeben, so wird er auch Gegenstand der Theorie und werden im Denken alle seine Consequenzen gezogen. Wenn nun irgendwo in der Menschheit ein realer Fortschritt gemacht wird, so muß der in der Religion ein realer sein; denn die Religion ist nicht eine Bestimmtheit des menschlichen Seins, sondern geradezu seine Substanz. Ein Fortschritt im religiösen Bewußtsein muß praktisch gemacht werden; es muß durch die That (sei sie eine göttliche oder menschliche) das Neue hingestellt werden, das von nun an Mittelpunkt auch des theoretischen Bewußtseins wird. Es kann das Neue, den Fortschritt Anbahnende nicht gedacht noch erkannt werden, wenn es nicht schon Wirklichkeit geworden. Darum ist die Kirche eher als die Dogmatik, und der Christus eher als die Apostel. Darum ist die Dogmatik nicht ohne die Kirche, die Apostel nicht ohne den Christus; denn der reale Proceß wirkt im idealen fort und ist seine bleibende Grundlage. Wäre der Proceß, mit dem das Christenthum in die Welt tritt, ein idealer, ein theoretischer gewesen, dann hätte es Apostel des Evangeliums geben können, ohne einen Christus; so gut wie Einer, hätten Viele die Versöhnung des Menschen mit Gott, oder, wie Teleophanes sagt, die Persönlichkeit des Absoluten als irgend eine nothwendige Folgerung aus, ich weiß nicht, welchen Prämissen (vielleicht aus denen unseres Freundes) deduciren können. Aber es bedurfte der That, in der der unendliche Werth des Menschen, seine Einheit mit Gott zur Anschauung kam, der That aus freier Selbstbestimmung; und wie das Urbild in seiner That voraufging, so mußte die Nachfolge in der That geschehen. Darum ist der Glaube an die Person und an die That als Bedingung der Seligkeit gefordert worden: d. h. die Zuversicht zu dem wirklich Gewordenen, nicht das Wissen, das aus Prämissen eine nothwendige Wahrheit ableitet.

Im Anfang also war die That, und in ihr der Keim zum Umschwung der ganzen Weltanschauung; dann hat sich auch die Theorie darum bemüht, das Geschehene in nothwendige Beziehung zum Bewußtsein zu bringen, und es in einem weitern Zusammenhang zu begründen. Aber es war kein anderer Weg, als vom Glauben zum Wissen, auf welchen daher auch alle Kirchenväter hinweisen. Den realen praktischen Fortschritt, den Christus bewirkt, behaupte ich nun, hat Teleophanes zu einem idealen theoretischen gemacht (da doch ein solcher immer einen realen voraussetzt); danach hätte sich der Umschwung durch die christliche Weltanschauung auf rein theoretischem Wege durch nothwendige Ableitung aus gegebenen Prämissen, durch die Hinstellung eines an sich schon Daseienden vor das Bewußtsein ergeben müssen, — es hätte eines Christus gar nicht bedurft. Und ferner hat Teleophanes einen Vorgang auf religiösem, menschlichem Gebiete zu einem metaphysischen Proceß im Absoluten gemacht; da gehört aber die ganze Frage gar nicht hin. Ich mache auf diesen Unterschied des Theoretischen und Praktischen in aller Schärfe aufmerksam, nicht, weil ich eine tiefere Vermittelung des Unterschiedes läugnete, sondern weil ich nicht zugeben kann, daß ein praktischer Vorgang in einen theoretischen, eine religions-philosophische Frage in eine metaphysiche verwandelt wird. Es scheint mir dieß eine unerträgliche *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, die Person und That Christi und die That der Willensumkehr in seinen Nachfolgern zu einem Moment im Proceß des sein Sich-Wissen erreichenden Absoluten zu machen.

Teleophanes. Ich übergehe hier dieß neue Primat der praktischen Vernunft, diese bloß zu einem Corollarium der Moral gewordene Religion. Nach den Prämissen des Theologos mußten wir auf alles dieß gefaßt sein. Ich frage nur: wer läugnet denn die menschliche Freiheit in Christus anders, als Du, der das göttliche Wollen in Christi That nicht aus den bloßen Entwickelungsgesetzen der menschlichen Natur in der Geschichte erklären zu können behauptet? Oder soll nur in Christus eine mystische Union beider Naturen, die Du sonst strenge sonderst, eingetreten sein? Dann hilft seine That der Menschheit nichts. Uebertrage aber

auf die ganze Menschheit, was Du auf Christus allein beschränkst; und alle Schwierigkeiten, die sich Dir in meiner Lehre noch entgegenstellen, werden sich lösen. Begreife doch, wie die nach Christi Beispiel auch in den übrigen Menschen vorgehende freie Conversion des sinnlichen, einzelnen Menschen in den allgemeinen und vernünftigen Willen, welcher der neue Mensch ist, zugleich eine göttliche That sei? Gnade nennen es die Christen, wie sehr auch unser ästhetischer Freund dieß als eine Accomodation von meiner Seite tadeln möge.

Daß Du diese freie Conversion aber nur als einen idealen Proceß fassen kannst, der allein in der Gottheit vorgehe, ist doch wohl nur von dem Standpunkte möglich, welcher der Gottheit einen transscendenten Willen beilegt, dem es in der Welt dann nur um ein leeres Spielen zu thun ist, da er in sich selbst schon Alles viel vortrefflicher hat, als er es je durch die Thaten der Menschen sich gestalten lassen kann. Das Merkwürdige dabei ist, daß Du diesen idealen Standpunkt der Transscendenz nun mir unterschiebst; und wenn Du auch nicht einen absoluten Willen der Gottheit jenseits des Menschengeistes in meine Ansicht hinein interpretiren kannst, so ist die Conversion des Wissens vom Absoluten, die im Fortschritt der Weltgeschichte allerdings vor sich geht, nach Dir das bloß Ideale, — den Thaten Transscendente, was ich als die Hauptsache im Absoluten behaupten soll. Mache ich denn aber die denkende Vernunft nicht zum real wirkenden, alle einzelnen Willen durchdringenden und bewegenden Geiste, in welchem auch die menschliche Freiheit und deren Werke wurzeln, und der namentlich auch in Christi That und seiner Nachfolger Willensumkehr lebt?

Archibulos. Ist Dir das Göttliche denn nur so in allen endlichen Geistern zerstreut?

Teleophanes. Vielmehr als ihr einendes Band ist es das allein Reale in ihnen. Diese stete Realisirung des Absoluten im Menschengeschlechte halte ich für den eigentlichen Entwickelungs-Proceß des Christenthums, der als religiös allerdings das ganze Sein aller Individuen, wie Christi, ergreift. Wodurch wäre diese von mir beschriebene Conversion nun weniger eine That, als was

Du Christus zuschreibst? Im Gegentheil. Ich möchte sagen, da nach Dir durch göttliches Thun die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur in Christus schon von Ewigkeit her gesetzt ist, so bleibt dem lebenden, Fleisch gewordenen Christus nur die theoretische Thätigkeit, diese Einsicht sich zu vergegenwärtigen, und darauf die Kirche und Dogmatik zu gründen, während nach mir Christus erst durch seine That im Leben sich zur Göttlichkeit erhebt, die dann von der Gemeinde nach seinem Tode auch in Theorie verwandelt wird. An sich freilich nehme auch ich diese Einheit als ewig und in Allen vorhanden an; aber erst indem sie in Einem Menschen durch die That zum individuellen Wissen erhoben worden, ist sie Product der Freiheit des Einzelnen. Indessen auch für eine That göttlicher Nothwendigkeit sehe ich diesen Conversions-Proceß Aller zur Heiligkeit an; denn das Absolute muß das Vollkommenste ewig als Zweck setzen. Da dieß jedoch wieder aus seines eigenen Wesens innerster Natur entspringt, so schließe ich mit der Behauptung der Nothwendigkeit nicht die wahre Freiheit, sondern nur die Willkür vom göttlichen Wesen aus.

Archibulos. Ich möchte solche nothwendige Freiheit für eine Einseitigkeit erklären, wo Einem unheimlich zu Muthe wird.

Anchinoos. Mir scheint, es müßte Einem bei einer göttlichen Willkür noch viel unheimlicher zu Muthe werden.

Theologos. Um den realen Fortschritt genauer zu bezeichnen, den das Christenthum herbeiführt, und den nur eine That vollziehen konnte, will ich in einigen Zügen den Unterschied der christlichen und der antiken Weltanschauung angeben. Mögen ihn Andere anders fassen; es kommt mir nur darauf an, ihn irgendwie augenfällig zu machen. Ihr, meine Freunde, werdet Euch erinnern, daß ich vorhin gegen Teleophanes behauptete: die Totalität des Begriffs sei auch dem Alterthum gegenwärtig gewesen, und nicht erst mit Christus ins Bewußtsein getreten; und wenn es sich demnach bloß um Erfüllung eines theoretischen Processes, um Mittheilung von Erkenntnissen gehandelt habe, so seien diese auch schon dem Alterthum nicht fremd, und die Erscheinung Christi somit überflüssig. Denn was schon in seiner Allgemeinheit erkannt war, wozu sollte das noch an einer Individualität individuell und

mehr oder weniger zufällig dargestellt werden, um auf diesem Umweg noch einmal ins Bewußtsein zu treten? Es wäre dieß ein Widerspruch und Ueberfluß zugleich. Teleophanes gab mir zum größten Theile zu, daß dem Alterthum die Erkenntnisse des Christenthums nicht fremd gewesen seien, suchte aber doch noch die Nothwendigkeit der Persönlichkeit Christi auf seine Weise zu rechtfertigen. Es entsprang indessen jene meine Behauptung nur aus einer Taktik, durch die ich meinen Gegner nöthigen wollte, dem Proceß eine praktische Bedeutung zu geben, und den Wendepunkt in die That zu setzen. Seit aber Teleophanes seinem Proceß die praktische Bedeutung, die ich urgire, zu vindiciren bestrebt ist, habe ich jene Taktik aufgegeben.

Teleophanes. Und dieses Aufgeben jener Taktik ist selbst die größte Taktik. Denn zum dritten Male redest Du Dich gut heraus, nachdem ich eben allein nachgewiesen, wie die praktische Bedeutung des christlichen Processes, die Du in meiner Ansicht nur verkannt hast, auch eine Ueberflügelung des theoretischen Processes im Alterthum enthalte. Und wenn Du jetzt zugiebst, daß das Alterthum auch in der Theorie hinter Christus zurückstehe, so hat Deine Taktik vollends ihren Zweck verfehlt; denn nun hat Christus ja schon dadurch eine neue That geübt, daß er diese Theorie auf eine höhere Stufe brachte, die noch nicht da gewesen.

Theologos. Ich sage nun: Wohl ist ein großer Unterschied zwischen der Erkenntniß des Altterthums und der seit dem Christenthum eingetretenen; und der Uebergang von der einen zur andern war durch eine nothwendige Vermittelung des Denkens nicht zu gewinnen, sondern nur durch eine That, an der sich die Wirklichkeit dessen darstellte, was sofort als Wahrheit ist erkannt worden.

Der Unterschied zwischen der christlichen und antiken Weltanschauung ist kurz folgender: Einmal kann die alte Weltvorstellung das Absolute nie von aller Bedingtheit losreißen und in seiner absoluten Freiheit begreifen; alles Drängen nach Ueberschwenglichkeit des Gottesbegriffs bei Platon, bei Plotin und Proklos überwindet diese Schranke nicht. Zweitens kennt das Alterthum in seinen tiefsten Philosophemen Gott

nur als die belebende Mitte des Universums, als die Weltseele, als die Einheit der Ideen, als den Zweck, nach dem Alles hinstrebt, nicht als schaffenden, erlösenden, heiligenden Willen; wo die Speculation der Alten von Gott ihren Ausgang nimmt, gewinnt sie von ihm aus nur eine Reihe sich abstufender Unvollkommenheiten. Darum hat ihr drittens die Welt weder in ihrem Grunde noch in ihrer Vollendung Theil an der göttlichen Wahrheit, — eine Betheiligung, die das Christenthum in der Trinitätslehre durchführte. Die Alten hatten nicht begriffen, was Tertullian sagte, Gott sei nichts so würdig, als was zum Heil der Menschen sei. Weder den Unterschied der Welt von Gott noch ihre Einheit mit ihm hat die alte Philosophie richtig eingesehen. Ein vierter Mangel lag in der Verkennung des specifischen Unterschiedes zwischen dem natürlichen und geistigen Leben, zwischen der Natur und dem Menschen. So wenig wie die göttliche Freiheit, hat das Alterthum die menschliche von aller materiellen Bedingtheit frei denken können. Der Mensch ist ihm nur ein Glied in der Kette des natürlichen Daseins, nicht das freie Wesen, das den sinnlichen Stoff zum Inhalt und Material der Bethätigung und Verwirklichung seiner Freiheit nimmt, und im Bedingten das Unbedingte realisirt, in seinem Denken und Thun die Harmonie des Sitten- und Naturgesetzes vollzieht, dieser beiden vollkommenen Offenbarungsformen des vollkommenen Gottes. Höchstens eine Flucht aus dem Sinnlichen, eine Abstraction vom Erscheinenden bis zur unerschütterlichen Ruhe und Vereinfachung des Geistes hat die alte Philosophie empfohlen. Die freie Vereinigung und Lebensgemeinschaft des göttlichen und menschlichen Geistes, von der der ungebildetste Christ zu sagen wußte, wird in der Aristotelischen Ethik, so hoch diese Arbeit übrigens stehe, durchweg vermißt. Damit hängt denn fünftens zusammen, daß die alte Philosophie das Praktische mit dem Theoretischen vermengt, die Tugend als ein Wissen gefaßt hat. Denn da sie die specifische Natur des Menschen, wie sie in der Freiheit gegründet ist, und die wahre in diesem Princip gegebene Aufgabe des Menschen, nämlich die allseitige Verwirklichung der Freiheit, nicht erkannte, und da sie das Element, worin die Freiheit sich

bethätigen soll (das Sinnliche), herabsetzte gegen das Göttliche: so ist ihr nichts übrig geblieben, als den Zusammenhang und die Abhängigkeit des Menschen vom Alleben und dessen höchster Einheit theoretisch auszubilden — durch die Abstraction von allem Sinnlichen, als dem Unwahren. Plotin verachtet geradehin die Freiheit im Praktischen. Mit der sittlichen Freiheit verkennt das Alterthum auch die sittliche Individualität; und indem es nun die höchste Aufgabe in die Theorie, also in den idealen Fortschritt setzt, endet es in gänzlicher Rathlosigkeit und Ungewißheit über einen möglichen realen Fortschritt, der nur praktisch, in der Lösung der praktischen Aufgaben der Menschheit, zu erreichen war.

Diese Rathlosigkeit des dahinsterbenden Alterthums über das Ziel, über das Wohin der geistigen Bewegung, diese verzweifelten und vergeblichen Versuche, auf theoretischem Wege zur Lösung der Räthsel, zur Ruhe des Geistes zu kommen, sind der klarste Beweis, daß auf dem Wege nothwendiger Denk-Vermittelung nicht weiter zu kommen war, nicht der Anfang einer neuen Entwickelung gesetzt werden konnte. Das müßte aber nach Teleophanes der Fall sein: nach ihm müßte sich aus den Prämissen der Schluß nothwendig ergeben; aber er hat sich nicht nothwendig ergeben. Und welche Demonstration hätte den verzweifelnden Denker überreden, ihm Gewißheit geben und sagen können: der Mensch ist nicht vor Gott verworfen, er ist zu Gott erhöht, er ist mit ihm versöhnt? Da bedürfen wir also des realen Fortschritts, der That, der Wirklichkeit; nur sie konnte die Vorurtheile bezwingen, die Fleisch und Blut des Alterhums durchdrungen hatten; nur aus ihr, wie aus fruchtbarem Keime, entfaltete sich eine ganz neue Weltanschauung und legte Schritt für Schritt die alte in Trümmer. In der Erscheinung und dem Thun Christi war die neue Wahrheit **implicite** enthalten; an dieser ihrer Praxis hat sich die Menschheit erhoben, und hat die Schätze der Erkenntniß zu Tage gefördert, die darin angelegt waren. Darum geht es nun vom Glauben zum Wissen, von der Praxis zur Ausführung der Theorie. Ueberschauen wir also jenen Unterschied der antiken und der christlichen Weltanschauung, so müssen wir eben einen Uebergang haben, in dem das Alte widerlegt, das Neue begründet

ist. Dieser Uebergang ist die That, welche die Wirklichkeit der neuen Wahrheit einführt; durch Demonstration ist er nicht zu vermitteln.

Teleophanes. Du fichst gegen Windmühlen. Denn ich stimme Dir ja vollkommen darin bei, das Christenthum als einen praktischen Proceß anzusehen; der theoretische ist aber die nothwendige Voraussetzung desselben. Denn das wahre sittliche Handeln fließt aus theoretischer Erkenntniß; und diese ist immer der Praxis vorhergegangen, wie sie aus ihr wieder entspringt. So fließt auch Christi praktischer Standpunkt ganz ungezwungen aus meinen Prämissen. Er hatte die wärmste Ueberzeugung von der Wahrheit seiner Idee, die in Alexander und Cäsar schon von den Heiden geahnt wurde. Er machte sie aber erst durch die That seinem Volke zu einer Realität, und starb für diese thatkräftige Idee und begriffsmäßige That. Die Unterscheidung, die Du dann zwischen dem Alterthum und der christlichen Zeit machst, klingt wohl in einigen Punkten an das Wahre an. Worin bestand aber, scharf gefaßt, der Fortschritt? Die Alten behaupteten: „Nur die Gattung, das Allgemeine," — Christus: „Das Individuum, das Fleisch gewordene Wort ist das Absolute." Und so ist es ganz richtig, daß die Alten mehr in der Theorie blieben; denn sie verweilten im Allgemeinen, und die Gattung ist schon immer als das vorhandene Göttliche da. Christi Behauptung ließ sich aber nur durch die That bewähren. Denn damit das Individuum das Göttliche sei, muß es sich erst thatkräftig dazu machen. Diese Wahrheit ist Christi ganzer Lebensinhalt.

Theologos. Immer handelt es sich hier um eine praktische Wahrheit; sie wird erst wahr, indem sie gethan wird, sie wird möglich erst dadurch, daß sie wirklich wird. Sich frei wissen kann der Mensch nicht, ohne von seiner Freiheit Gebrauch zu machen. Als Gottmensch kann sich Einer nicht wissen, ohne sich als einen solchen praktisch auszuführen. Darum macht sich Christus überall zum Mittelpunkt der neuen Ordnung, zum Glaubensinhalt, zum Richter der Lebenden und Todten u. s. f. Sein Thun ist das, was er ist; und er gebietet, man solle seine Lehre thun, um zu wissen, daß sie von Gott sei.

Der ästhetische Freund. Ich frage Dich aber, Theologos, kannst Du ohne jene Demonstration eine Brücke aus dem Alterthum zu Christus finden? Ohne diese Brücke kann Christus nicht als nothwendig begriffen werden aus der ganzen Summe der vorhergehenden Thatsachen.

Theologos. Das soll er auch nicht!

Der ästhetische Freund. Wie erklärst Du dann die Worte: „als die Zeit erfüllt war?"

Theologos. „Als die Summe der Bedingungen gegeben war." Bedingung ist aber von Ursache verschieden; die Ursache wirkt frei.

Der ästhetische Freund. Ist Christus noch in einem specifisch verschiedenen Sinne, als alle übrigen Weltbegebenheiten erschienen? Diesen realen Proceß zu begreifen, dazu reicht doch die Summe aller Bedingungen ebenso hin, wie das Begreifen der Französischen Revolution aus der Gesammtheit der ihr vorhergehenden Thatsachen möglich ist.

Theologos. Alle diese Thatsachen sinken für Christus zu einem rohen Stoff herab. Ist aber Christus bloß durch Aneignung des Stoffs, durch Fortführung des Processes auf dem Wege des nothwendigen Denkens geworden? Oder ist seine That nicht vielmehr der Punkt, von dem die ganze folgende Entwickelung ausgeht? Diese That ist aber nicht das Product eines nothwendigen Denkens. Erst mußte dem Menschen eine neue Gestalt seines Lebens gegeben sein, er mußte die Gewißheit von dem Erfülltsein der menschlichen Aufgabe, von der verwirklichten absoluten Freiheit im Bereich des Menschlichen haben, ehe sich ihm aus diesem einfachen Punkte eine neue Weltvorstellung entwickelte. Aus dem Gläubigen erst wird er wieder ein Wissender.

Oikodomos. So löst Du selbst den Gegensatz auf, den Du vorhin behauptetest. Wenn aus dem Glauben, der dem realen Processe der Praxis angehören soll, wieder ein Wissen hervorgeht, so kann zwischen Beiden nicht ein so strenger Gegensatz obwalten, um so mehr, da auch der Glaube, wie das Wissen, ein theoretischer Proceß ist: also auch Dir, wie dem Teleophanes, Theorie und Praxis in Christi Auftreten verbunden sind.

Hylibates. Am Wenigsten kann ich es Dir aber durchlassen, daß Du dem Alterthum einen theoretischen, dem Christenthum einen praktischen Proceß zuschreibst. Kunst und Staat sind dort offenbar auch praktisch, denn sie sind Ausflüsse der Freiheit des Griechischen Geistes; und überhaupt ist Theorie und Praxis nie so geschieden, sondern Eins im Proceß der fortschreitenden Entwickelung. Auch religiös ist die antike Welt, wie die moderne. Die Alten fühlten sich in ihrem unmittelbaren Dasein als göttlich, während dieß im Christenthum erst durch eine Vermittelung am Ende des Weltprocesses eintreten soll, die eben den Einzelnen äußerlich in einem historischen Individuum hingestellt worden, an das sie zu glauben haben. Mit dem Christenthum soll dann nach Dir erst das Princip der Freiheit eingetreten sein; jener Glaube an etwas Aeußerliches, — die Unfreiheit soll erst die Freiheit begonnen haben. Welcher Widerspruch!

Theologos. Es versteht sich, daß auch das Alterthum Religion gehabt und in einer reichen Lebensfülle seiner Freiheit Gestalt gegeben hat; aber seine Principien, wie sie die Philosophie zum Bewußtsein gebracht hat, haben nicht ausgereicht, um das menschliche Streben über einen befriedigenden Abschluß zu beruhigen. Die Philosophie, die seit Sokrates Zeiten die Stelle der in Aberglauben und Unglauben zerfallenden Religion vertreten wollte, mußte bei dieser Stellvertretung die höchste Aufgabe des Menschen in die Theorie setzen; sie konnte aber darum auch nirgend die Möglichkeit eines realen Fortschrittes erschauen, und mußte sich zuletzt selbst mit den Traditionen der frühern Schulen begnügen. Es fehlte das neue, productive Princip; und das konnte nur in der Religion, in der Praxis liegen. Gründlich konnte die Philosophie der alten Religion nicht aufhelfen; denn sie ist nicht, wie die Religion, das Sein, sondern nur eine Bestimmtheit am Sein des menschlichen Geistes. Jeglicher Fortschritt der Menschheit mußte vielmehr aus der Religion hervorgehen, aus ihrer innersten Substanz; und war hier eine neue Productivität angebahnt, so nahm dann auch erst die Philosophie wieder einen Aufschwung. — Als das Erleben dieser in der Substanz des Menschen vorgegangenen Bewegung Seitens jedes Einzelnen,

kann aber der Glaube nach dieser meiner Erörterung keine Unfreiheit sein.

Teleophanes. Diese Freiheit erlangt der Glaube also nur, indem er sich aus der Einzelnheit zur Allgemeinheit, d. h. eben ins Wissen erhebt. So liegt schon in diesem Bedürfniß der Freiheit das Anknüpfen ans Alterthum. Wie dann auch die christliche Menschheit das Princip ihrer Religion erst seit der Zeit wahrhaft erfassen konnte, als durch das Wiedererwachen der alten Philosophie am Ende des fünfzehnten Jahrhunderts der finstere Glaubenszwang des Mittelalters in den heiteren Tag des Wissens umschlug. Aber die Continuität mit dem Alterthum wurde nicht damals bloß wieder angeknüpft, sie lag der ersten Entwickelung des Christenthums schon zu Grunde. Denn eben die so schön von Dir beschriebene Unfähigkeit des Alterthums, über seine Theorie hinauszukommen, ist der Anknüpfungspunkt der sonst isolirt scheinenden That Christi, die sich aber in den Kirchenvätern sehr bald beeilte, ihren inneren Zusammenhang mit dem philosophischen Heidenthum, z. B. in der Logos-Idee, zu documentiren. Wie kann Dir also jetzt das Alterthum mit Einem Male complet abbrechen mit seiner Theorie, und die That des Christenthums aus der Pistole anfangen, da Du doch vorhin selbst sagtest, in dieser That sei eine neue Wahrheit enthalten gewesen, welche als höhere Stufe der Theorie, doch an die frühere anknüpfen mußte.

Theologos. Ich bin weit entfernt, die Continuität des Alterthums mit der christlichen Welt aufzuheben. Alle Schöpfungen des Alterthums bekommen im Christenthum erst ihren geistigen Mittelpunkt, nach dem sie verlangten, und werden Bausteine am Ausbau der vollendeten Menschheits-Gemeinschaft. Es ist ja der Mensch, der von Anfang war, der in allen Bildungen des Alterthums seiner Freiheit Dasein gab, — derselbe ist es, der in Christo seine Vollendung, die volle Wirklichkeit seiner Freiheit findet: d. h. sie sich giebt, sie erwirbt durch die That, als seine eigene setzt, sie als Subject in Besitz nimmt; die That, die Bethätigung der Freiheit, hält also vielmehr die Continuität im Menschengeschlecht fest.

Teleophanes. Also auch Du machst jetzt das Alterthum, als den in die Theorie endenden Proceß zur bedingenden Voraussetzung für den mit der Praxis beginnenden Processe des Christenthums: wie denn jedes folgende welthistorische Volk in der That damit beginnt, die Ideen, zu welchen das frühere zuletzt gekommen ist, in Ausführung zu bringen, und sie dadurch weiter zu führen. Mithin sind wir auch in diesem Punkte ganz einig. Die Höhe des theoretischen Processes im Alterthum sehe auch ich als ein Umschlagen in den praktischen Proceß an: und zwar in den von Dir selber angeführten Beispielen, die das Gegentheil beweisen sollten, in der Moral der Stoiker, als der Vorläuferin der christlichen, und in der Vereinfachung der Seele bei den Neuplatonikern. Die ganze Philosophie des Alterthums weist schon auf Christus hin, und ist eine Propädeutik, wie ein Kirchenvater sagt, des Christenthums. Christus ist der Erbe des theoretischen Processes des Alterthums, um das auf einen kleinen Kreis beschränkte Erkennen des Allgemeinen praktisch durch die ganze Menschheit durchzubilden, indem es sich als eine in jedem Einzelnen zu wiederholende That darstellte.

Hylibates. Und diese Entwickelung gehört selbst mit zum Absoluten, während es Dir schon absolut fertig, nicht ein sich durch eigene Thätigkeit Verunendlichendes ist. Liegt dieß nicht selbst in der christlichen Vorstellung von Vater, Sohn und Geist?

Theologos. Diese Momente sind ewige Wirksamkeiten, nicht zeitliche Unterschiede.

Teleophanes. Um ewige Wirksamkeiten zu sein, mußten sie als zeitliche Unterschiede auftreten, die durch die Idealität der Zeit auch wieder aufgehoben worden.

Theologos. Du sagst nun: Das Christenthum hat auch einen praktischen Ausgangspunkt, der Urheber desselben sei Erbe der Weisheit des Alterthums gewesen, die er dann ins Leben führte. Aber auch so faßt Du das Christenthum als eine Ueberzeugung, die auf dem theoretischen Wege eines Denkprocesses mit Nothwendigkeit gefolgert werden könnte; das ist nicht richtig, denn so wäre die neue Erkenntniß des Christenthums nicht das Primitive, sondern die begründenden Prämissen wären das Primitive.

Du darfst die persönliche Thätigkeit Christi nicht von einem theoretischen Resultate abhängig machen; denn dieses reicht nie hin, den praktischen Punkt herbeizuführen. Ich sage vielmehr, daß eine neue Erkenntniß mit der Person des Erlösers erst hinterher verknüpft wird. Nur durch diese Persönlichkeit hat es die Philosophie mit einer vollen Gegenwart, mit einem schlechthin Wirklichen zu thun; nur an dem Wirklichen haben wir einen Maßstab für das Mögliche. Um das Christenthum theoretisch durchzubilden, mußte das als objectiv vorhandene Geschehen desselben nur in innere nothwendige Beziehung zu dem Subjecte gesetzt werden. Darauf geht die Philosophie des Christenthums aus; und so zieht sich durch dieselbe ein Ueberwiegen bald des theoretischen, bald des praktischen Processes hindurch. Das ist der Gegensatz, der zwischen den morgenländischen und abendländischen Kirchenvätern, zwischen Scotisten und Thomisten, dem lutherischen Protestantismus einerseits, und bei den Reformatoren Frankreichs, Calvin und Jansenius andererseits, obwaltete. Bei den Einen wird der Mittelpunkt ins Theoretische, bei den Andern ins Praktische gesetzt.

Bei Dir wird die Persönlichkeit des Erlösers mit Recht vergessen, weil Du an seine Stelle die Idee setzest, die allein bleibe, während ihr Träger, die Person, als vorübergehendes Moment verschwindet. Es kommt nach Dir nicht darauf an, daß eine neue Verwirklichung der Freiheit anhebe, sondern daß nur die Summe der Verständnisse des Alterthums zusammengefaßt werde. Das Gewonnene ist Dir nur eine neue Einsicht. Ist Christus nur der Erfinder einer theoretischen Wahrheit, so müßte er sich auf das objectiv schon Daseiende beziehen, was, ohne daß er es machte, als ein gegenwärtiges Ansich schon vorhanden war. Die Philosophie muß doch in das eindringen, was geschichtlich ist: geschichtlich ist, daß man in der Person den Schöpfer eines neuen Zustandes sah; darauf gehst Du nicht ein, sondern beschuldigst das bisherige Menschengeschlecht eines Irrthums, des Hängens an bloßen Vorstellungen. Und nun, obgleich Dir der Zweck über das Individuum hinausgeht, willst Du doch die Persönlichkeit Christi gegen die linke Seite Euerer Schule festhalten. Du kannst es aber nicht,

weil sich nach Dir in seiner Erscheinung nur der Inhalt eines nothwendigen Denkens entfaltet. In Euere ganze Schule fällt der Unterschied zwischen einem historischen und einem idealen Christus gar nicht hinein; und mit Recht. Denn wo aller Inhalt nur des Denkens eigener Inhalt ist, da ist die Person ein Ueberfluß.

Noemon. Teleophanes hat die Sache nicht so gefaßt, als sei das Christenthum bloß das Schluß-Resultat des Alterthums; so daß die Person gleichgültig sei. Schon der Meister sagt, der Weltgeist sei nicht Causalität im gewöhnlichen Sinne; sondern er selbst bereitet sich die geschichtlichen Zustände so zu, daß sie für ihn die Bedingungen seines Hervorgangs sind. Die Elemente, aus denen das Christenthum sich entwickelt hat, sind also selbst schon seine That.

Teleophanes. Ja wohl! und so habe ich unserem Theologos näher drei Punkte entgegenzuhalten. Erstens heißt: Christus als das Resultat aller ihm vorhergegangenen Bedingungen anerkennen, durchaus nicht, daß er nichts Neues in der Entwickelung der Weltgeschichte hinzugefügt habe. Im Gegentheil. Jede neue Gestaltung der Geschichte besteht darin, daß das Vorhergehende verarbeitet, umgebildet und zu einem neuen Resultate zusammengefaßt wird. Es würde dem Individuum sehr schlimm ergehen, welches alle historische Continuität wegwerfen und mit jeder Tradition brechen wollte.

Zweitens sehe ich gar nicht ein, wie eine Person dadurch vergessen und in den Hintergrund zurückgedrängt werden kann, daß sie der Träger einer Idee ist. Nun ist im Christenthum aber doch eine Idee enthalten, und nicht nur eine Idee, sondern die Idee in unverhüllter Form, die absolute Einheit der göttlichen und menschlichen Natur. Und die Person Christi ist nur darum so groß, weil diese Idee ihn eben belebte, und sein ganzes Thun und Treiben bewegte. Daraus folgt aber auch, daß es auch nach mir Christo nicht um einen theoretischen Proceß, noch auch um ein Corollarium desselben zu thun war, sondern lediglich darum, diese Einheit der göttlichen und menschlichen Natur an seiner Individualität praktisch durchzusetzen. Der Name der Person ist freilich gleichgültig; und hätte ein anderes Subject das gethan,

was die Geschichte von Christus berichtet, so wäre Jenes Christus. Die Idee muß sich aber unter allen Umständen verwirklichen.

Daraus folgt aber nicht drittens, daß wir keinen Unterschied zwischen dem historischen und idealen Christus machen. Auch hier muß ich Deinen Vorwurf zurückweisen. Eben weil der historische Christus nur particular begann, was die folgende Entwickelung der Weltgeschichte zu einer allgemeinen Idee in allen Formen des Geistes erhob, so ist damit die geschichtliche Gestalt Christi zu einer idealen Person, kurz zur ewigen Persönlichkeit des Geistes in ihrer realen Erscheinung potenzirt. Ist man darum aber nicht dem individuellen Schöpfer dieser tröstenden Wahrheit zu ewigem Danke verpflichtet?

Theologos. Ich hebe nicht dieß auf, daß in Christo eine Idee ins Leben getreten sei, noch auch isolire ich die Idee von ihrer Durchführung in allen Gestalten des geistigen Lebens. Ja, die absolute Freiheit, der absolute, von aller Bedingtheit freie Werth des Menschen, er gehöre einem Volk, Stande, Bildungskreise an, welchem er wolle, das ist eine gewaltige, die größte Idee; das ist eine Idee, die den Menschen trägt. Aber kann sie ihn tragen, kann er sie haben, kann er sie objectiv vorstellen und denken, wenn er sie nicht erlebt, mit seinem ganzen Thun in ihr steht, wenn er sie nicht durch die That für sich hervorbringt? Erst muß sie mein ganzes Sein ergriffen haben, ich muß erst ihre That sein, ehe ich sie erkennen kann. Warum hat sie denn kein Philosoph des Alterthums? warum deducirt Aristoteles die Nothwendigkeit belebter Werkzeuge? Es mußte sich also erst Einer als ihre Wirklichkeit, als ihre Bethätigung hinstellen. Dieser Eine, wie soll ich ihn isoliren von der fernern Verwirklichung des Princips in jedem Einzelnen der Menschheits-Gattung, — des Princips, dessen That er gewesen ist? Weil er die That des Princips gewesen, die ewige That, so wirkt er fort, ist er die erzeugende Macht jeder fernern Bethätigung; und darum wird in alle Ewigkeit die Menschheit an dieser Person festhalten. Denn es kommt der Menschheit nicht bloß auf die Idee, sondern auf ihre Wirklichkeit an; sie hat nur Sinn als eine wirkliche. Die Entwickelung der christlichen Völker ist kein

Hinausgehen über die in Christo gegebene Wirklichkeit, sondern ein Einführen derselben in alle Seiten des geistigen und materiellen Lebens. Sie kann in einen weiteren und nothwendigeren Erkenntniß-Zusammenhang gestellt werden, als sie der Urheber stellen konnte; dadurch wird nicht über sie hinausgegangen. Das wäre aber allerdings dann der Fall, wenn es sich um die Mittheilung eines theoretischen Grundsatzes, einer metaphysischen Wahrheit gehandelt hätte; denn diese gilt nur, soweit sie bewiesen ist, und im Zusammenhang der Erkenntniß steht. In diesem Falle wäre aber schon Paulus mehr als Christus, und müßte uns Paulus der Christus sein; denn er hat der christlichen Ueberzeugung schon einen genaueren wissenschaftlichen Zusammenhang unterbaut, und ihre einzelnen Elemente in einem zusammenhaltenden Ganzen abgerundet.

Teleophanes. Wer zuerst eine neue Bahn bricht, ist immer größer, als die ihm nachfolgen. Das ist die Ehre der Genialität, wenn auch die Späteren das einmal begonnene Werk fortführen und weiter entwickeln. Darin liegt die Rechtfertigung der hohen Bedeutung, welche Du der That beilegst. Wer wollte sie läugnen, und hätte sie je geläugnet? Das Werk ist damit aber immer ein vereinzeltes und isolirtes, welches erst durch die Zustimmung der Menschheit, durch die Erhebung in die Idee allgemeine That der Gattung wird. Soll des Zimmermanns Sohn, sollen die einfachen Fischer, die ihn umgaben, und die er in alle Welt schickte, die Völker zu lehren, schon die ganze Vollendung des Christenthums, die neunzehn Jahrhunderte uns gebracht haben, in sich schließen können?

Noemon. An sich ist das Christenthum allerdings schon in Christus vollendet.

Teleophanes. Aber nicht für sich.

Noemon. Es freut mich, daß Du wenigstens zugiebst, mit dem Christenthum sei eine neue Gestalt aufgetreten, die vorher nicht da war. Das Neue aber ist, daß Christus aussprach, er und der Vater seien Eins; das Absolute sei ein geistiges Individuum. Und als dieses Individuum stellte er sich hin, indem er sagte: „Ich bins.“

Elpizon. Dieser Ausdruck ist wohl nicht ganz biblisch. Auch muß man das Neue im Christenthum nicht zu hoch anschlagen, da die Idee der vollkommenen Vermenschlichung des Göttlichen schon z. B. indisch ist.

Teleophanes. Aber dort war das Göttliche nur die Substanz des Individuums, nicht dieses selbst.

Demogeron. Und allein durch Letzteres wird jene Idee erst That und Wahrheit. Alle Uebrigen vor Christus haben es als eine theoretische Idee ausgesprochen, z. B. Platon und das alte Testament. Die Einheit der Idealität und Realität ist ein sehr altes philosophisches Theorem, das wirklich und wahrhaftig geworden ist in Christus.

Teleophanes. Daß die Idee in Christus praktisch geworden, darin stimmen wir also sämmtlich überein. Auch das habe ich mit Theologos gemein, daß aus dieser Praxis des ersten christlichen Standpunkts wieder eine neue Theorie hervorgegangen ist. Nur über den Werth dieser Weiterbildung in ihrem Verhältnisse zum Keime scheinen unsere Ansichten auseinanderzugehen. Wenn auch die Verallgemeinerung des praktischen Prozesses, wonach jedes Individuum die Geschichte Christi an sich durchlebt, indem es den alten Adam ablegt, und einen neuen Menschen anzieht, schon in Christus selber angelegt ist: so kann ich doch nicht zugeben, daß er das Absolute allein in seiner geistigen Individualität verwirklicht glaubte; so daß er gesagt hätte, „Ich bins allein.“ Dazu hatte er zuviel Liebe; und wie er eins mit dem Vater war, so wollte er, daß in ihm und durch ihn alle Menschen es seien. Ohne also die historische Gestalt Christi im Mindesten herabzusetzen, müssen wir doch die weitere theoretische Erkenntniß, daß die Menschwerdung als eine ganz allgemeine, als eine ewige zu fassen sei, für eine Erhebung des Christenthums auf einen höheren Standpunkt ansehen.

Theologos. In den wesentlichen Punkten Deiner Entwickelung des Christenthums stimme ich Dir auch bei, namentlich eben darin, daß das Christenthum eine in allen seinen Bekennern sich wiederholende That sei. Nur die Form Deiner Beweisführung habe ich angreifen wollen; ich erkläre nicht die That

aus der Totalität der im Alterthum gegebenen Bedingungen. Du müßtest beweisen, daß der durch das Christenthum gegebene Fortschritt das Ergebniß theoretischer Untersuchungen war. Woher stammte aber den Menschen die Gewißheit ihrer Ueberzeugung? Da alle empirische und philosophische Erkenntniß das Dasein dessen voraussetzt, worauf sie sich bezieht, wie konnte der absolute Werth des Menschen, seine durch alles Natürliche unüberwindliche sittliche Größe, seine Vereinigung mit Gott in den allgemeinen Zusammenhang des Wissens aufgenommen werden, wenn sie nicht vorher als Thatsache da gewesen war? Die unauflösliche, auf den absoluten Werth des Einzelnen gegründete und in jeder That zu bewährende Liebe Aller zu Allen ohne Ansehen der Völker, wer konnte sie fassen, ohne auf die Liebesthat des Erlösers zurückzugehen? Was half der Grundsatz, wenn die That nicht da war? Die Person ist die Wirklichkeit aller ihrer Grundsätze. Durch Beweise läßt sich der nothwendige Uebergang aus dem Alterthum ins Christenthum nicht finden. Denn wolltest Du auch alle theoretischen Erkenntnisse des Alterthums in Eine Idee zusammenfassen, Du würdest doch nicht einem damals in Palästina lebenden Juden sagen können: Glaube an diese Idee, um danach zu handeln!

Noemon. Selbst in der theoretischen Erkenntniß ist der Fortschritt nicht der, daß die Gestalten des Wissens sich Glied für Glied eine aus der andern selber nachwiesen; sondern ihre Entwickelung ist die That des in ihnen arbeitenden Geistes. Der spätere Philosoph weiß nicht, wie er aus dem frühern Systeme hervorgetreten ist; aber dennoch bricht der Geist sich Bahn.

Teleophanes. Jetzt sehe ich den Punkt, wo wir uns einigen werden, schon deutlich hervorleuchten. Wir müssen die welthistorische That in der Gegenwart ihres unmittelbaren Geschehens von ihrer weitern Ausbildung in den folgenden Zeiten unterscheiden. Hinterher kann sehr wohl durch die Philosophie bewiesen werden, daß das Christenthum aus den Prämissen des Alterthums hervorgegangen sei. Dieß habe ich gethan; und Theologos wähnte, diese philosophische Demonstration lege ich dem Bewußtsein Christi unter. Im Augenblicke der That ist diese

aber vielmehr nur ein bewußtloser Zug des Weltgeistes im Individuum.

Theologos. Das Christenthum ist die durch die That erworbene Gewißheit über den absoluten Werth der menschlichen Persönlichkeit, über ihre Unabhängigkeit von jeder bedingten Causalität, ihr Gehaltensein von der göttlichen Gnade; und das ist doch immer das im Christenthum enthaltene Neue.

Teleophanes. Im Stoicismus ist dieser absolute Werth des Menschen doch sehr klar ausgesprochen.

Elpizon. Ebenso ist er schon bei Platon vorhanden; indem er sagt, daß jedes Wesen eine Idee hat, sieht er Alles in Gott, von dem es dann später abgefallen sei.

Theologos. Das ist aber nur eine theoretische Sünde, eine theoretische Verirrung. Dem Platon ist das Wegblicken von der Idee nach dem Sinnlichen, Einzelnen die Sünde; und vergleichen wir das mit der christlichen Lehre vom Sündenfall, als einem Ungehorsam gegen das von Gott gegebene sittliche Gebot, so springt hier der Unterschied in die Augen, den ich vorhin zwischen der antiken und christlichen Weltanschauung machte.

Demogeron. Oder bei Platon ist die Auffassung eine natürliche.

Elpizon. Die sittliche Seite tritt nicht zurück, wie wenn gewisse Thiere Repräsentanten der Leidenschaften und Unsittlichkeiten sind.

Teleophanes. Wie ja auch im Phädros das eine Pferd des Seelengespanns gut, das andere böse ist. Doch Du selbst, mein guter Theologos, bist ja der Meinung, daß dem Alterthum überall das Streben nach der christlichen Wahrheit einwohne.

Hylibates. Nur Ein Punkt scheint mir noch unerledigt. Deine Auffassungsweise der Christologie, o Theologos, hat das Ansehen, als ob die Erscheinung Christi isolirt in der Weltgeschichte dastehe. Jesus selbst würde aber die Rechtfertigung seines Auftretens in jener Zeit aus dem Vorhergehenden übernehmen Er will das Gesetz erfüllen. Ein Vorher hatte er, das war das Judenthum. Ein Nachher verkündete er, — den Geist. Er hatte

das große Bewußtsein, daß er das Resultat einer Vergangenheit und der Grund einer Zukunft sei. Diese Zukunft ist gekommen. Ich wollte bemerken, es sei keine Anmaßung der spätern Zeit, über die unmittelbare Erscheinung Christi zu stehen.

Theologos. Christus ist allerdings nicht hineingeschneit in die Geschichte, da sie selbst auf diesen Punkt sich hinbewegt. In Christus ist das Wesen der Religion selbst repräsentirt. Er ist, seinem ewigen Wesen nach, der Menschheit immer gegenwärtig gewesen; denn was Zweck der Bewegung ist, geht derselben auch vorauf: und wenn er das Gesetz erfüllt hat, so hat er das erfüllt, was aus seiner Wesenheit selbst geflossen ist. Ist in ihm die Aufgabe dem Menschengeschlecht hingestellt, so auch deren Lösung. Diese Lösung soll aber in jedem menschlichen Subject, in allen Lebenskreisen vollzogen werden; sie fordert also von selbst eine weitere geschichtliche Entwickelung. Das Princip will in allen seinen Erscheinungsformen wirklich sein. Darum sollten seit Erscheinung Christi alle Individuen in den ein für allmal gewonnenen Lebenskreis hineingezogen werden. Darum ist Christus das unvergängliche Individuum in allen Individuen.

Hylibates. Der Geist entwickelt sich aber zu größerer Vollkommenheit in der Zeit. Mit dem Christenthum in seiner Gährung sind alle Greuel und Schmach wieder hervorgetreten; es hat ärger gewüthet, als das Heidenthum. Nicht die Kirchenväter haben dieß besiegt, sondern die Entwickelung der Humanität. Sanct Humanus hat dieses besänftigt.

Demogeron. Sanct Humanus ist der Geist des Christenthums.

Theologos. Auch jenen Verirrungen der christlichen Völker liegt Humanität, aber eine verkehrte, zu Grunde. Die Ermahnung des Augustin: **cogite intrare in ecclesiam**, wurde befolgt, weil nur, wer den Glauben habe, selig werden könne. Aus dieser Quelle floß auch Duns Scotus' Behauptung, den Juden müsse man ihre Kinder rauben, um sie zu Christen zu machen.

Noemon. Das Christenthum hat dann einen unendlichen Werth, so daß es jene Verirrungen auch wieder gut macht.

Hylibates. Sanct Humanus ist auch schon im Heidenthum gewesen, z. B. bei Sophokles.

Demogeron. Theologos läugnet auch nicht, daß das Christenthum schon vor seinem Entstehen da gewesen sei. Erst die Praxis hat aber die absolute Geltung des Menschen ausgesprochen.

Teleophanes. Erst nachdem aus diesen praktischen Anfängen das Christenthum wieder theoretisch geworden ist, werden alle Wunder desselben, die schon in seinem Keime lagen, praktisch werden.

Demogeron. Die allgemein gewordene Thatsache soll in der Wirklichkeit ausgeführt werden.

Elpizon. Was ist Euch aber der absolute Werth des Menschen?

Demogeron. Der Mensch muß den Werth des Absoluten haben.

Teleophanes. In Christus ist es ja so.

Demogeron. Durch Aufhebung der schlechten Subjectivität macht sich der Mensch zum Absoluten; er ist dann nicht der Mensch, sondern Christus in ihm die Verwirklichung des Absoluten. Sonst hätte der absolute Werth des Menschen nur den Sinn der Person, wie bei den Römern. Das Wesen des Menschen ist die Gottheit, das hat Christus gezeigt. Sonst wäre er ein Phantom in der Geschichte, das nicht in sie hineingehört; er könnte nicht alle Menschen seine Brüder nennen, weil sie den Willen Gottes thun. Nur durch die Identität seiner mit dem Menschen ist die Wahrheit, sind die Menschen von absolutem Werth; d. h. sie sind das Absolute selbst. Ich denke, wir sind einig

# Berichtigungen.*)

| S. | Z. | |
|---|---|---|
| S. 3. | | |
| 13 | 8 | v. u. ſtreiche nie |
| 14 | 16 | v. u. ſtreiche zu |
| 19 | 12 | v. o. ſt. nicht l. nie |
| 21 | 3 | v. o. ſt. Selbſt l. ſelbſt |
| 23 | 11 | v. u. ſt. verbreiten l. verbreitern |
| 24 | 13 | v. o. hinter Sagt ſetze doch |
| 26 | 1 | v. u. ſt. können l. könne |
| 29 | 7 | v. u. ſt. Uebergang l. Untergang |
| 34 | 15 | v. u. ſt. an l. von |
| 38 | 11 | v. u. ſt. verfallen l. zerfallen |
| 40 | 12 | v. u. hinter Selbſtbewußtſein ſetze: als ſich ſelbſt, und ſich ſelbſt als das abſolute Selbſtbewußtſein |
| — | 10 | v. u. unterſtreiche bloß |
| 42 | 12 | v. u. hinter diesſeitigen ſetze und jenſeitigen |
| 43 | 16 | v. o. ſt. herausgeriſſen l. herausreißen |
| 46 | 7 | v. u. ſt. dieſen l. dieſem |
| 47 | 11 | v. u. unterſtreiche vor |
| 54 | 2 | v. o. ſt. der l. vom |
| — | 3 | v. o. ſt. darſtellte l. dargeſtellten |
| — | 2 | v. u. ſt. knechtiſchen l. Kantiſchen |
| 55 | 16 | v. u. ſt. myſtiſchen l. mythiſchen |
| — | 11 | v. u. ſt. zerbrochen l. zerbrechen |
| 56 | 1 | v. o. ſt. Philoſophen l. Philoſophie |
| — | 11 | v. o. ſt. körperlichen l. bürgerlichen |
| 58 | 12 | v. u. hinter wahres ſetze inneres |
| 62 | 17 | v. u. hinter man ſetze nur |
| 65 | 18 | v. u. hinter einzuſchreiben ſetze einen Gedankenſtrich |
| 66 | 12 | v. o. ſt. Bemerkung l. Bemerkungen |
| 67 | 10 | v. o. ſt. nie l. eine |
| 68 | 18 | v. o. ſt. chriſtlich l. chriſtliches |
| 72 | 13 | v. o. ſt. verbreitet l. vorbereitet |
| 81 | 17 | v. u. hinter Ich ſetze ein Fragezeichen |
| 82 | 3 | v. u. ſt. angeſtellt l. vorgeſtellt |
| 84 | 12 | v. u. ſt. göttlichen l. Göttlichen; |
| 87 | 5 | v. u. ſt. erwähnten l. erwachten |
| 93 | 3 | v. u. ſt. Nachwehe l. Nachwehen |
| 94 | 8 | v. o hinter griechiſche ſetze Welt |
| 101 | 11 | v. o. ſt. aber l. eben |
| 103 | 9 | v. o. ſt. ſtützt l. ſteift |
| — | 19 | v. o. hinter einzigen ſetze erſten |

*) Der geneigte Leſer wird gebeten, die Menge der Fehler durch die große Entfernung des Verfaſſers vom Druckorte zu entſchuldigen, und dieſelben vor dem Leſen zu verbeſſern.

| S. | Z. | |
|---|---|---|
| 103 | 25 | v. o. hinter wahr setze auf |
| 104 | 2 | v. v. hinter zwar setze solche |
| 105 | 5 | v. o. st. vollkommener l. vollkommenere |
| — | 8 | v. u. st. philosophisch l. physiologisch |
| 106 | 15 | v. o. st. uns l. des |
| — | 2 | v. u. hinter dieser setze Zeit; |
| 111 | 3 | v. u. st. einfachsten l. einfachen |
| 112 | 9 | v. o. st. ἀγήρ l. ἀνήρ |
| 113 | 8 | v. u. st. Mythologen l. Mythologien |
| 116 | 11 | v. u. st. vom l. von |
| 121 | 14 | v. o. st. denn l. Dem |
| 124 | 13 | v. o. st. einen l. einem |
| 137 | 4 | v. o. st. andere l. anderen |
| 139 | 20 | v. o. st. begründet l. gegründet |
| 148 | 12 | v. o. st. Wille l. wollen |
| 149 | 15 | v. u. st. ihr Thun l. und Thun |
| 150 | 10 | v. o. st. schwebt l. steht |
| 151 | 15 | v. o. st. der l. seiner |
| — | 19 | v. o. st. Dialektik l. Welt-Dialektik |
| 153 | 14 | v. u. st. nothwendiger Gedanke l. nothwendige Gedanken |
| 154 | 6 | v. u. st. ermitteln l. vermitteln |
| 155 | 12 | v. o. st. Einem l. Einen |
| 156 | 6 | v. o. st. dieser l. der |
| — | 15 | v. o. st. müßte l. mußte |
| 159 | 4 | v. o. st. auch l. noch |
| — | 4 | v. u. hinter Urtheil setze länger |
| 162 | 6 | v. u. st. entstehenden l. erstehenden |
| 166 | 5 | v. u. st. Philosophen l. Philosophie |
| 168 | 8 | v. o. st. leichtfertig l. leicht fertig |
| 174 | 5 | v. o. st. Willen l. Wille |
| 176 | 6 | v. o. st. halbe Auflösung l. falbe Auslöschung |
| 182 | 9 | v. o. st. sprachen l. sprechen |
| 191 | 14 | v. u. st. Kategorie l. Kategorien |
| 194 | 6 | v. u. st. ein l. im |
| 201 | 10 | v. u. st. mit l. in |
| 203 | 7 | v. u. st. jungen l. jüngeren |
| — | 2 | v. u. streiche den zweiten Gedankenstrich |
| 210 | 9 | v. o. vor ohne setze so |
| — | 9 | v. u. st. meinem Begriff l. meinen Begriffen |
| — | 7 | v. u. streiche und |
| 212 | 9 | v. u. st. eine l. seine |
| 216 | 13 | v. o. hinter ist setze: „aber es ist nicht als das absolute dabei thätig |
| — | 16 | v. u. st. sündliche l. sündlose |
| 217 | 18 | v. o. st. den Gesetzen l. dem Gesetze |
| 220 | 2 | v. o. hinter Menschheit setze frei |
| 223 | 3 | v. o. hinter und setze an sich |
| 225 | 14 | v. o. streiche das Fragezeichen |
| 226 | 5 | v. o. hinter Kriticismus setze ein Fragezeichen |
| 229 | 16 | v. o. st. Menschen l. Menschheit |
| 231 | 6 | v. u. vor antiken setze der |
| 332 | 9 | v. o. st. hatten l. hätten |
| 237 | 13 | v. u. hinter mußte setze ein Fragezeichen |

BIBLIOTHECA REGIA MONACENSIS.
Bayerische Staatsbibliothek München

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Michelet, Karl Ludwig,

Die Epiphanie der ewigen Persönlichkeit des Geistes eine philosophische Trilogie

Bd.: 2

Berlin 1844. 1847. 1852

Ph.sp. 583 g-1/2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10043953-9